محتويات العدد التاسع

كلمة التحرير		7-5
بحوث ودراسات		
المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية	منى أبو الفضل	35-9
المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام	قطب مصطفى سانو	70-37
تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي: مدخل إلى التغيير الثقافي	محمد بريش	108-71
آراء		
ملاحظات حول المشروع الحضاري	عماد الدين خليل	120-109
قراءات ومراجعات		
مبدأ الإنسان (للدكتور عبد المجيد النجار)	علي بن عرفة	131-121
من أجل فهم اقتصادي واجتماعي للزكاة (قراءة في كتاب الدكتورة نعمت مشهور)	يوسف الرياحي	152-133
ظاهرية ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث (لأنور خالد الزعبي)	البشير صوالحي	165-153
الشعور بالحصار (لجراهام فوللر وإيان ليسر)	حسني محمد نصر	182-167
تقارير		
ندوة المعرفة ومسألة الأسلمة (ماليزيا)	عبد الحفيظ عبد اللي	195-183
وراقيات (ببليوغرافيا)		
إدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث	محيي الدين عطية	210-197

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدِرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث ودراسات

- التعريف بماهية المنطقة العربية   منى أبو الفضل
- المتكلمون وأصول الفقه   قطب مصطفى سانو
- تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي   محمد بريش

آراء

- ملاحظات حول المشروع الحضاري   عماد الدين خليل

قراءات ومراجعات

تقارير

ببليوغرافيا

السنة الثالثة

العدد التاسع

صفر-ربيع الأول 1418هـ/يوليو 1977م

محتويات العدد

كلمة التحرير   5-7

بحوث ودراسات

- المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية

منى أبو الفضل   9-35

- المتكلمون وأصول الفقه: قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام

قطب مصطفى سانو   37-70

- تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي: مدخل إلى التغيير الثقافي

محمد بريش   71-108

آراء

- ملاحظات حول المشروع الحضاري

عماد الدين عرفة   109-120

قراءات ومراجعات

- مبدأ الإنسان (للدكتور عبد ا يد النجار)

علي بن عرفة   121-131

- من أجل فهم اقتصادي واجتماعي للزكاة (قراءة في كتاب الدكتورة نعمت مشهور)
يوسف الرياحي 133-152
- ظاهرية ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث (لأنور خالد الزعبي)
البشير صوالحي 153-165
- الشعور بالحصار (لجراهام فوللر وإيان ليسر)
حسني محمد نصر 167-182
تقارير
- ندوة المعرفة ومسألة الأسلمة (ماليزيا)
عبد الحفيظ عبد اللي 183-195
ورقيات (ببليوغرافيا)
- إدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث
محيي الدين عطية 197-210

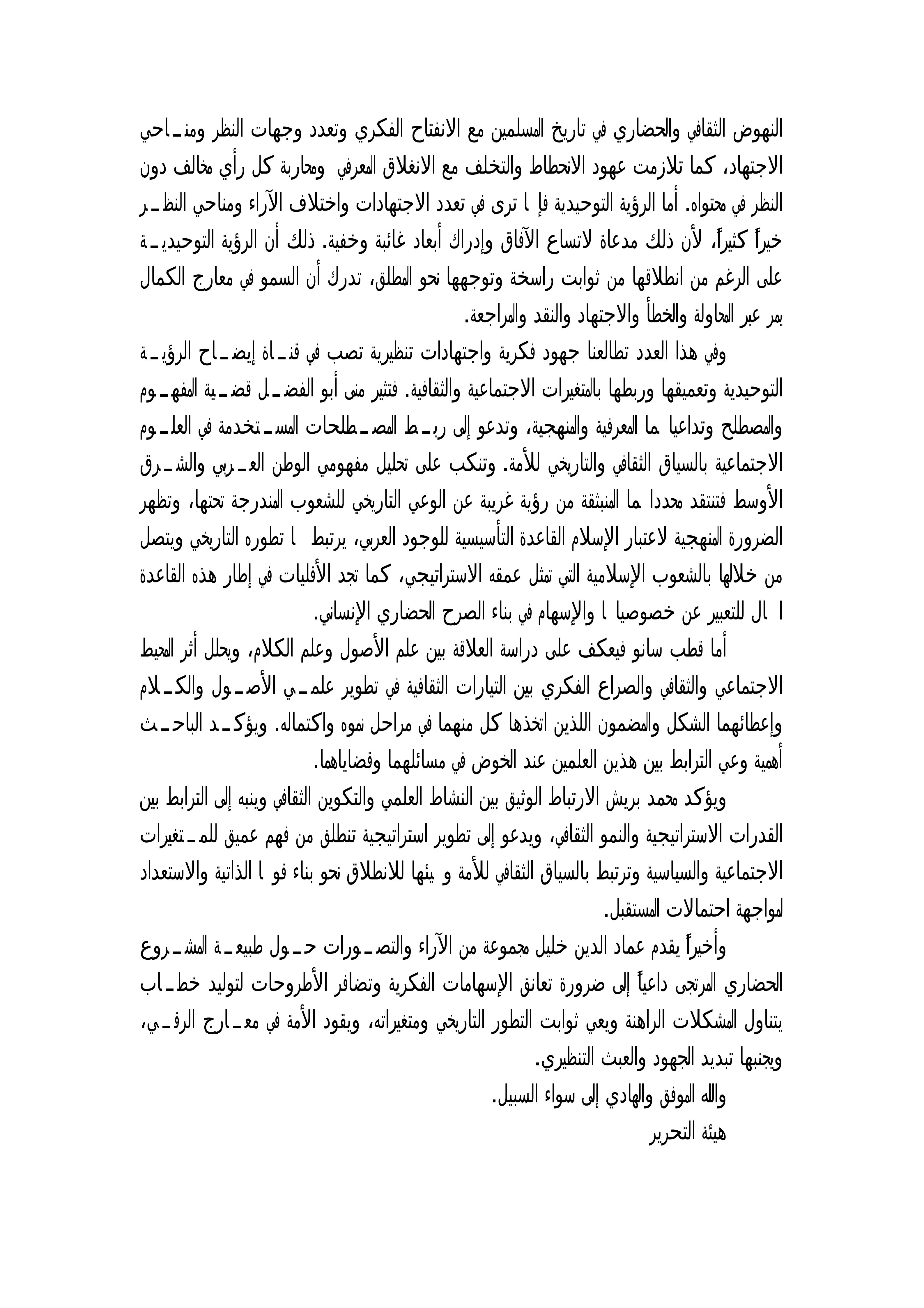
بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

حرصنا من البداية أن تكون إسلامية المعرفة منبراً يحمل إلى القارئ الجهود العملية والفكرية الساعية إلى تطوير المشروع الحضاري الإسلامي وبناء مستقبل الأمة على أساس من المعرفة المنهجيـة والنظرة العلمية الصارمة. ذلك أننا على قناعة راسخة بأن التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يتطلب رؤية ثاقبة ومتماسكة تمكن المسلم المعاصر من تحديد موقعه ووجهته، وتقدير إمكانياته الذاتية وطبيعة العقبات التي تعترض مسيرته. وتجربة المسلمين القريبة تظهر عبث الانطلاق في الفعـل مـن ثوابت تم تبنيها دون نظر واختبار، وعدم جدوى التحرك دون معرفة مواطئ القدم وتحديـد معـالم الدرب.

بيد أنه من المفيد أن ننبه إلى أن إسلامية المعرفة، بوصفها تجسيداً لطمـوح علمـاء الأمـة ومفكريها في بناء قاعدة معرفية تنطلق من ثوابت الوحي الإلهي و تدي بقيمه، لا دف بـأي مـن الأحوال إلى إنتاج خطاب أحادي تتطابق فيه الاجتهادات وتختفي ضمنه الفروق النظرية والتجريبية، وتتماثل عبره النتائج، بل إلى توليد خطاب توحيدي، ترتبط فيه الروح بالجسد، وتـتلاحم ضـمنه القيمة والفعل، ويتكامل عبره الفرد وا تمع، ويتواصل من خلاله المثل والواقع. وشتان بين الرؤيـة الأحادية المختزلة والرؤية التوحيدية المتوازنة.

إن الرؤية الأحادية التي تعادي الحوار وترفض الرأي الآخر كانت –ولم تزل- سمة من سمات الجمود والتخلف والتراجع الفكري، ومدخلاً ولج منه كل متسلط ومستبد. لقد توافقـت مراحـل



النهوض الثقافي والحضاري في تاريخ المسلمين مع الانفتاح الفكري وتعدد وجهات النظر ومناحي الاجتهاد، كما تلازمت عهود الانحطاط والتخلف مع الانغلاق المعرفي ومحاربة كل رأي مخالف دون النظر في محتواه. أما الرؤية التوحيدية فإ ا ترى في تعدد الاجتهادات واختلاف الآراء ومناحي النظر خيراً كثيراً، لأن ذلك مدعاة لاتساع الآفاق وإدراك أبعاد غائبة وخفية. ذلك أن الرؤية التوحيدية على الرغم من انطلاقها من ثوابت راسخة وتوجهها نحو المطلق، تدرك أن السمو في معارج الكمال يمر عبر المحاولة والخطأ والاجتهاد والنقد والمراجعة.

وفي هذا العدد تطالعنا جهود فكرية واجتهادات تنظيرية تصب في قناة إيضاح الرؤية التوحيدية وتعميقها وربطها بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية. فتثير منى أبو الفضل قضية المفهوم والمصطلح وتداعيا ما المعرفية والمنهجية، وتدعو إلى ربط المصطلحات المستخدمة في العلوم الاجتماعية بالسياق الثقافي والتاريخي للأمة. وتنكب على تحليل مفهومي الوطن العربي والشرق الأوسط فتنتقد محددا ما المنبثقة من رؤية غربية عن الوعي التاريخي للشعوب المندرجة تحتها، وتظهر الضرورة المنهجية لاعتبار الإسلام القاعدة التأسيسية للوجود العربي، يرتبط ا تطوره التاريخي ويتصل من خلالها بالشعوب الإسلامية التي تمثل عمقه الاستراتيجي، كما تجد الأقليات في إطار هذه القاعدة ا ال للتعبير عن خصوصيا ا والإسهام في بناء الصرح الحضاري الإنساني.

أما قطب سانو فيعكف على دراسة العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، ويحلل أثر المحيط الاجتماعي والثقافي والصراع الفكري بين التيارات الثقافية في تطوير علمي الأصول والكلام وإعطائهما الشكل والمضمون اللذين اتخذها كل منهما في مراحل نموه واكتماله. ويؤكد الباحث أهمية وعي الترابط بين هذين العلمين عند الخوض في مسائلهما وقضاياهما.

ويؤكد محمد بريش الارتباط الوثيق بين النشاط العلمي والتكوين الثقافي وينبه إلى الترابط بين القدرات الاستراتيجية والنمو الثقافي، ويدعو إلى تطوير استراتيجية تنطلق من فهم عميق للمتغيرات الاجتماعية والسياسية وترتبط بالسياق الثقافي للأمة و يئها للانطلاق نحو بناء قو ا الذاتية والاستعداد لمواجهة احتمالات المستقبل.

وأخيراً يقدم عماد الدين خليل مجموعة من الآراء والتصورات حول طبيعة المشروع الحضاري المرتجى داعياً إلى ضرورة تعانق الإسهامات الفكرية وتضافر الأطروحات لتوليد خطاب يتناول المشكلات الراهنة ويعي ثوابت التطور التاريخي ومتغيراته، ويقود الأمة في معارج الرقي، ويجنبها تبديد الجهود والعبث التنظيري.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية:
التعريف بماهية المنطقة العربية

منى عبد المنعم أبو الفضل*

التعريف إشكالية منهاجية

إن محاولة تطوير اقتراب منهاجي للتعامل مع النظم السياسية العربية وصفاً وشرحاً تفسيراً في سياق مقارن، تبتغي تحقيق عناصر التكافؤ المنهاجي ما بين المنهج والنظرية والواقع موضع الدراسة والبحث. إن مثل تلك المحاولة التأصيلية التي تبغي التميز عما هو قائم من خلال تحقيق مقومات الأصالة والملاءمة من ناحية والفعالية والصلاحية في فهم الواقع من ناحية أخرى، لا بد لها من أن تتصف بالجذرية والشمول في صياغتها وتطبيقها حيث يكون لها مسوغ ومشروعية في سياق تعدد الاقترابات والنظريات أو المناهج التي تتعامل مع هذه المنطقة، هذه الجذرية وذلك الشمول يستوجبان البدء في تحديد ماهية الظاهرة موضع البحث وتحقيق مناطها وبيئتها تحديداً يجمع شتات أبعادها ويلم أطرافها وتشعبا ا ولا يجتزئ منها ما يسهم في حسن فهمها وكمال تفسيرها.

وهنا تأتي قضية التعريف لا بوصفها قضية مصطلحية لغوية غايتها وضع ألفاظ بإزاء معان محددة، ولكنها عملية معرفية من ناحية ومنهجية من ناحية أخرى. فكو ا قضية معرفية يرجع إلى أن تعريف الظواهر الاجتماعية والإنسانية ليس مجرد وصف، أو تسمية، أو إطلاقٍ لاصطلاح معين يحتج بإزائه أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وإنما هي عملية تتعلق بكمال معرفة الحقيقة وتمامها كما هي. فالتعريف هو وضع ظاهرة في وعاء لفظي أو مفهوم، بحيث يبقى المفهوم ماثلاً في الأذهان وتعود الظاهرة من حيث أتت، ومن ثَم يصبح الفظ أو المفهوم هو الوكيل أو النائب المتحدث باسم تلك الظاهرة أو الحقيقة، وقد لا يكون كذلك، بل قد يكون المفهوم شوهها، أو حذف منها، أو أضاف إليها، أو أحدث تعديلاً في عناصرها، أو جعل المستقل فيها تابعاً والتابع مستقلاً، أو وضع أسبا ا مح لنتائجها، ونتائجها في موضع أسبا ا، أي أنه ليس عملية فنية محضة، وإنما هو ينطوي على عملية معرفية يتوقف عليها إدراك الظاهرة والإحاطة ا، وكذلك تتوقف عليها جميع العمليات الأخرى النظرية والمنهجية والتفسيرية... إلخ، التي ترتبط بالظاهرة موضع التناول.

وهي عملية منهجية إذ إن التعريف إذا تعلق بالظاهرة الأساسية أو الكبرى في الحقل موضع الدراسة أو بوحدة التحليل الأساسية، فإنه يكيف المناهج والأدوات المستخدمة طبقاً له بحيث إن كل العمليات والخطوات المنهجية التالية للتعريف مرتبطة به، ومتوقفة نتائجها وخلاصتها على ما يتضمنه

---

* كانت الدكتورة منى أبو الفضل قد قامت في مطلع الثمانينيات بتدريس مادة "النظم العربية" بقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وقد أعدت لبرنامج تدريس هذه المادة مدخلاً منهجياً بَنَتْه على ما أسمته "بالمنظور الحضاري"، وهو محاولة لصياغة رؤية إسلامية حضارية قائمة على المنهجية ذاتها التي تبنتها وقامت عليها فكرة "إسلامية المعرفة" في إطارها الفلسفي، ونموذجها المعرفي الكلّي. وإذ ننشر هذه المقالة التي تمثل الحلقة الأولى من ذلك المدخل، فإننا نأمل أن تتوفر الكاتبة على تحرير بقية الحلقات وإعادة صياغتها حتى يمكن نشرها وإتاحتها للدارسين والباحثين المهتمين بتطوير منظورات بديلة في تخصصاتهما العلمية. (التحرير).

التعريف من معانٍ لأنه سيتم النظر إلى الظاهرة والتعامل معها من منطلق التعريف الذي أُعطي له وليس من منطلق مكوناتها المادية أو البشرية. لذلك فإن عملية تعريف المنطقة وتحديد ماهيتها ليست عملية بدهية تؤخذ بوصفها معطى، وإنما هي أولى خطوات منهجية التعامل معها. ولذلك فإن تأكيد تعريفات معينة أو مسميات معينة ليس مسألة عفوية، وإنما واجهة لخلفية مليئة بالدلالات والمضامين الفلسفية والإيديولوجية والسياسية والاستراتيجية، بحيث إن شيوع التعريف يستدعي تلقائياً تلك السلسلة من الأبعاد كلها، ويفرضها أمراً واقعاً بصورة تلقائية دون اصطناع. فمثلاً إطلاق مفهوم "الوطن العربي" يعني تلقائياً أن العرب كيان واحد له الولاء الأسمى، وأن جميع الكيانات القائمة التي تدعي لنفسها الولاء من دونه ليس لها ذلك إلا بوصفها أجزاء من وحدة أكبر، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم مثل الأمة العربية، والقومية العربية، والنظام الإقليمي العربي، والشرق الأوسط... إلخ.

وبناءً على ذلك فإن تناولنا لقضية تحديد ماهية المنطقة هو جوهر التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية من ناحية وأهم تطبيقات المنظور الحضاري وأساسها، بوصفه اقتراباً منهاجياً يتعلق بتحديد الهوية، هوية هذا الكيان، ومن ثَم وحداته التكوينية. والهوية كما يعرفها الجرجاني "هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق".[1]

ومن ثم فتحديد تلك الحقيقة المطلقة يعني تلقائياً تحديد ماهية الحقائق الأخرى التي هي بحق تحديد لنوع البذرة أو النواة التي سيتحدد بناءً عليها ذلك الشجر الكامن في "الغيب المطلق"، وهو أهم تطبيقات المنظور الحضاري وأساسها في دراسة النظم السياسية العربية، لأن فعالية أي اقتراب منهاجي تتحدد بداية في قدرته على تحديد ملامح الظاهرة موضع الدراسة وبالتالي تحديد أبعادها، فلا يمكن أن يكون هناك اقتراب منهاجي فعال وصالح لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية دون أن يبدأ بتحديد الظاهرة التي سيركز عليها وتعريفها بوصفها موضوعاً لدراسته. فالتناول الطبقي مثلاً يعرف الظاهرة الاجتماعية بأنها: تشكيل أو تكوين اجتماعي مكون من طبقتين منقسمتين على أساس ملكية عناصر الإنتاج، وعدد من الشرائح الاجتماعية التي تعد هوامش الطبقة الحاكمة.

وفي سبيل تحديدنا لهوية المنطقة من خلال المنظور الحضاري نسلك الخطوات الآتية:

1- التعريف بالاقترابات البديلة لتكييف المنطقة.
2- التعريف بالمدخل الحضاري للتفاعل مع واقع المنطقة.
3- التعريف بالعمق التاريخي للمنطقة الحضارية العربية.*

[1] الشريف الجرجاني: التعريفات. القاهرة: مطبعة البابي 1983، ص 229.
* نواصل هذا المبحث في حلقة تالية بإذن الله.

المقاربات البديلة لتكييف المنطقة العربية

تعددت وتباينت المقاربات لتكييف المنطقة العربية منذ أن فقدت فعلها في محيطها الحضاري العمراني الأوسع وتفاعلها معه، ومنذ أن فرض عليها أو فرضت على نفسها التقوقع والتحجـيم في إطار مغلق لم تعهده في تاريخها.

فالمنطقة العربية منذ بداية تكوينها بوصفها كياناً تشمل هذه المساحة الجغرافية الممتدة، ومنذ أن خرجت "العروبة" من الجزيرة لتصبح هوية لهذا الكيان، وهي لا تعرف التحديد والتحجيم، فدائماً هي إطار استيعابي ممتد لا يقف عند الحدود الجغرافية أو العنصر أو اللون أو السياسة، وإنما هي تعبير عن كيان حضاري ينمو دائماً سواء أكانت له القوة السياسية والسيادة أم كان محكوماً مـن قبـل آخرين. وفي كلتا الحالتين لم يعرف التقوقع ولم يفرض عليه التحدد، وإنما بفعاليته الثقافية الحضـارية كان هو القلب والبؤرة التي تستقطب وتتسع وتستوعب دون أن تذيب الخصوصيات. إلا أنه منـذ بداية القرن العشرين ولعوامل متعددة، آثرت النخبة القائدة لهذا الكيان أن تؤطره وتحدده وتحصره في نطاق جغرافي لم يكن أصلاً لنشأته، ولا محدداً لصيرورته، ولا هدفاً لحيويته.

ومنذ ذلك الحين بدأ الفراغ يستحوذ على هوية هذا الكيان وماهيته، على الأقل لدى النخب السياسية والمثقفين الدائرين حولها، فتعددت محاولات التكييف والتعريف الرامية إلى تطـوير هويـة جديدة تحاول أن تنسبها لعناصر في الماضي أو في التاريخ أو في الجغرافيا، وأهم هذه المحاولات هي:

أولاً: التكييف القومي للمنطقة: القومية العربية:

في ظل دواعٍ تاريخية معينة ارتبطت بالأطراف الثلاثة في المنطقة العربية –العرب والعثمانيين وأوربا- بدأت تظهر محاولات تعريف العرب قومياً على مستوى الفكر، وصاحبتها حركات علـى مستوى الفعل. ففي بداية القرن نرصد ظهور حركة القوميين الأتراك ووصولهم إلى سدة الحكـم في الآستانة. وفي الوقت نفسه يكون انتشار الأفكار القومية في الوطن العربي على يد مسيحيي الشـام والمبعوثين العرب إلى الغرب الذين تأثروا بالفكر القومي الأوربي و ر م نجاحاتـه في تكـوين دول قومية مستقلة. وقد تزامن ذلك مع الحرب العلمية الأولى وظهور قيادات عربية استغلت انحياز الدولة العثمانية إلى أحد أطراف الحرب، فأرادت تحقيق طموحات سياسية بالتعاون مع الطرف الآخر نظير وعود باستقلال العرب عن الأتراك وإقامة دولة عربية واحدة.

وفي ظل كل ذلك، برزت حركة القومية العربية صوتاً قوياً لأسباب ودواعٍ تتعلق في التحليل الأخير بالعنصر الخارجي وبارتباطات النظم السياسية السائدة آنذاك، غير أن ذلك لم يكن الصـوت الأقوى على مستوى الخطاب الفكري. إذ إن البارز والمعروف من المفكرين آنذاك كان يدعو إما إلى إقامة خلافة عربية أو إصلاح الدولة العثمانية مثل: عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى كامـل ومحمـد

فريد وغيرهم[2]، ونظراً لمعادلة المعرفة والسلطة القائمة آنذاك وارتباط السلطة بتوجيهات معينة فقـد تقدمت الفكرة القومية إلى أن سادت في خلال الخمسينيات والستينيات، وأوائل السبعينيات ومثلت إيديولوجية شكلية تم ملؤها بمحتويات متعددة، فمرة تكون القومية اشتراكية وأخرى تكون ليبرالية، وثالثة تكون خليطاً ملفقاً ما بين مصادر متنوعة متناقضة؛ غير أ ا جميعاً لم تستطع أن تحقق التكييف المناسب لهذه المنطقة ولم تستطع أن تمثل هوية لها للأسباب الآتية:

1- أ ا لا تمثل عنصراً تكوينياً في كيان هذه المنطقة ولم تكن أحـد أسـس نشـأ ا ودوافعها، فالكيان العربي القائم الآن لم ينشأ أمة منحدرة من عنصر واحد قادها قائد قومي ليوحدها مثل بسمارك في ألمانيا، ولم تنطلق حضار ا وعمرا ا لدواعٍ قومية أو من مخزون قومي، وإنما هي أمة أقعدها الدهر وتوزعتها الدول ا اورة وتشتت إلى قبائل متناحرة، ثم وحد ا وأ ضتها ودفعتها عقيدة سماوية أخرجتها من طور حضاري إلى آخر. ومن نسق اجتماعي إلى آخر، لذلك لم تكن العروبة في ثقافة الإنسان العربي وخياله بعداً أساسياً في تاريخه وحضارته التي صنعها المسلمون العرب والفـرس والترك والقوقاز الزنج الصقالبة... إلخ فلم يكن العنصر أو العرق محدداً أساسياً أو معيـاراً للانتمـاء والهوية أو مصدراً للشرعية، فمن أيوبيين إلى مماليك إلى طولونيين وأخشـيديين وأغالبـة وأدارسـة وزنكيين وحمدانيين... إلخ.

2- إن هذه الأمة أو هذا الكيان لم يثبت رجوعه إلى أصل عرقي واحـد، ولم تتحـدد نشأته ذا الأصل، إذ إن العرب ليسوا كالألمان المتحدرين من قبائل جرمانية واحدة أو كـالروس أو الفرس، وإنما العرب شعوب متنوعة في اصلها العرقي متعددة في تاريخها وأنماطها الحضارية ولغا ـا السابقة –وحد ا لغة أولاً، ثم عقيدة ثانياً، وإن كانت الأولى حملت على الثانية ولكـن لم تنسـخ العقائد الأخرى وإنما تحولت إلى إطار ثقافي حضاري استوعب داخله الأعراق المختلفة والأجنـاس المتنوعة وأصبحت كينونة الأمة مرتبطة باللغة أداة البيان وأساس الحضارة ووسيلة التواصل والتعارف، التي دمجت بين المختلفين عرقياً والمتباينين حضارياً والمتنوعين في أديا م وألوا م، فكانت الأمة العربية قلب البيئة الحضارية الممتدة ومرجعيتها المعرفية التاريخية.

3- نظراً لكون العرب ليسوا جنساً أو عرقاً واحداً وإنما أعراق وأجنـاس وحضـارات سابقة متعددة من فراعنة، وفينيقيين، وقرطاجيين، وبربر، وبابليين، وأشوريين، وزنوج... إلخ، فـإن إطلاق الدعوة القومية أساساً لتحديد الهوية ووسم هذه القومية بالعربية دفع أولئك الذين ليس لهـم أصل عرقي عربي –على الرغم من أ م عرب لغة وثقافة وحضارة وتاريخاً- إلى محاولـة الارتـداد التاريخي للبحث عن هوية أخرى طالما المعيار هو العرق والجنس لا اللغة أو الثقافـة أو الحضـارة،

---

[2] انظر عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى ومحمد فريد: تاريخ الدولة العلية، ومصطفى كامل: المسألة الشرقية.

فظهرت قوميات أخرى مثل الفرعونية فيمصر التي تخبو وتعود للظهور عند كل منعطف أو تـأزم في تاريخ العرب المعاصر؛ فبعد هزيمة 1976 بدأت ألام متعددة مثل طه حسين وتوفيق الحكيم تـدعو إلى الفرعونية وقبلهما في العشرينيات والثلاثينيات كان سلامة موسى رائداً لهذه الدعوة، وجـاءت بعدها مرحلة ثالثة بعد اتفاقية السلام مع إسرائيل حيث بدأت أقلام متعددة تتنازع حول هوية مصر ما بين الفرعونية والعروبة،[3] ونفس الأمر حدث في لبنان وسوريا وشمال إفريقيا والسودان.[4]

4- تأسيساً على السابق يمكن القول بأن الدعوة القومية إذا كانت قد حققت في أوربا نوعاً من الدعم للكيانات الاجتماعية الحضارية في وحدات سياسية مركزية، ومن ثَم كان لهـا أثـر تجميعي أو توحيدي لهذه الكيانات في مواجهة عوامل التجزئة من قبل أمراء الإقطاع والنـبلاء مـن ناحية، وإذا ما اقترنت بأثر سيادي يتعلق بتدعيم السيادة لهذه الكيانات وانتشالها من يـد البابويـة السياسية المهيمنة من ناحية أخرى، فإ ا في المنطقة العربية قد أدت إلى أثرين متضادين.

أولهما: تفتيت الدولة لعثمانية التي مثلت رابطة سياسية ولو على المستوى الشـكلي بـين الشعوب الإسلامية تسعى لمثله العديد من دول العالم اليوم سواء في منظمات إقليمية أو دفاعية.

وثانيهما: تفتيت الأمة العربية إلى كيانات متعددة في صورة دول أصبحت بعد ذلك متناحرة تحكم علاقا ا عوامل الصراع والتنافر أكثر من دوافع التعاون والتعاضد.

كذلك شهدت هذه الدول تداعياً آخر في داخلها تمثل في نـزاعات انفصالية على أسس قومية كحركات الأكراد في شمال العراق والزنوج في جنوب السودان والبربر في شمال إفريقيا، ومن ثم كانت الفكرة القومية انشطاراً اجتماعياً وحضارياً متعدد المراحل والمستويات.

5- إن القومية في مفهومها العربي تتسم بالإ ام والغموض، وينتهي تحديدها إلى التناقض الذاتي في المفهوم، فهي تقوم على فكرة العروبة أساساً لوحدة المنطقة. وهنا يصـبح مـن المنطقـي التساؤل: ما العروبة؟ هل هي وحدة الجنس والعرق؟، وهذا ما يرفضه دعا ا إلا أ م يرون في ذلـك ما يناقض حقائق الواقع في هذه المنطقة بما فيها من تعدد وتنوع في الأصـول والأعـراق والتقاليـد الحضارية السابقة، ويرون أ ا في وحدة الثقافة والقيم والخبرة الحضارية التي تظهر في اللسان العربي، وهنا تدخل مرحلة تناقض ثانية: إذاً فما مضمون هذه الثقافة؟

فهنا تصطدم الدعوة القومية بعقبة حقيقية هي تحديد العلاقة بـين الإسـلام والعروبـة، إذ الإسلام يمثّل جوهر قيمها الثقافية ومحددها الأساسي ومنطلق تكون كيا ا الاجتماعي. وهنا تتناقض القيم الواقعية للعروبة مع الأهداف والأيديولوجيات والخلفيات الفكرية لروادها إذ إ ـم يحـاولون

[3] نشرت جريدة الأهرام القاهرية في أواخر 1967 وأوائل 1968 العديد من المقالات حول عروبة مصر وفرعونيتها، كذلك حدث نفس الأمر عام 1978 ثم جمعت هذه المقالات في مجلة السياسة الدولية في العام نفسه.

[4] حول أزمة الهوية وظهور النـزاعات القومية المتعددة، انظر المعالجة الرصينة للدكتور برهان غليون: المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993.

اجتزاء الإسلام والعروبة معاً، فيحولون التراث الإسلامي إلى أحد أسس العروبة، ويبحثون عن أسس أخرى؛ ولكن عندما يحاولون تحديد المضمون الفكري يحولون اللغة إلى كيان أصم أجوف –أو ما يمكن أن نطلق عليه "تحجر اللغة"- بفصلها وعزلها عن المضمون الثقافي الإسلامي، ويقومون بملء العروبة بمضامين اشتراكية أو ليبرالية مما يحدث تناقضاً مزدوجاً إذ تحدث هوة ما بين إيديولوجية النظم والنخب الثقافية من ناحية وثقافة الشعوب ذات الطبيعة الإسلامية من ناحية أخرى، كذلك تحدث فجوات بني بعض النخب الثقافية وبعضها الآخر حيث إن كلا منها قام بملء العروبة بمضمون من اختياره، وقد تتناقض المضامين لتناقض الخلفيات فيثور الصراع، ولعل العلاقة بين حزب البعث العربي في العراق وسوريا ليست في حاجة إلى تفصيل.

ثانياً: التكييف الإقليمي للمنطقة: النظام الإقليمي العربي:[5]

وهو اقتراب وإن كان مبنياً على سابقه في المسلمات الكبرى والافتراضات الأساسية، إلا أنه ينظر إلى المنطقة العربية من زاوية ذات أبعاد ثلاثة:

أولها: أنها تشكل إقليماً جغرافياً واحداً أو منطقة واحدة، وذلك تأثراً بانتشار مفهوم دراسات المناطق الذي طورته لجنة السياسة المقارنة في الولايات المتحدة في الستينيات[6]، واتخاذه وحدة للتحليل والمقارنة بين الدول التي تقع في إقليم واحد يشترك في الحد الأدنى من الخصائص الثقافية والاجتماعية والثقافية.

وثانيهما: أن الوطن العربي يتكون من وحدات أساسية هي الدول، ومن ثم ينطلق في تكييف المنطقة من مدخل الدولة بوصفه مكوناً أساسياً أو المكون الأساسي.

وثالثهما: أن هذه الدول تربطها علاقة تنظيمية في منظمة إقليمية عامة الاختصاص هي الجامعة العربية.

ومن ثم فالعرب يمثلون نظاماً إقليمياً مكتمل الأبعاد المؤسسية والنظامية والخلفيات الثقافية والاجتماعية. وهذا الاقتراب على الرغم من شكليته وكونه يجعل المتغيرات ثوابت والمظاهر أسساً، إلا أنه لم يقدر له الذيوع أو الانتشار وإنما تراجع أمام محاولات التكييف الأخرى.[7] غير أنه لا بد من تقويم هذا الاقتراب وتحليله:

---

[5] جميل مطر وعلي الدين هلال: النظام الإقليمي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979.

[6] [5] وقد تواكب ذلك مع تأسيس جمعية دراسات الشرق أوسطية في أمريكا الشمالية بوصفها مظلة أم تباشر هذا الحقل وترعى تخصصاته بدءاً بحق دراسة المناطق، انظر: Leonardo Binder: ‘ Area Studies: A Critical Reassessment” in the study of the Middle east: Reasearch and Scholarship in the Humanties and the Social Sciences New York: John Wiley and Sons, 1972-73

[7] إبان حرب الخليج الثانية والدور الذي قامت به الجامعة العربية والذي يمثل ذروة تأكلها وانعدام فعاليتها، بل وتحولها إلى وسيلة في يد بعض الدول العربية التي بدورها وسيلة لقوى أخرى كتب الأستاذ جميل مطر مقالاً نشره في جريدة الحياة اللندنية يعلن فيه صراحة انتهاء مفهوم النظام الإقليمي.

1- أنه يقوم على أسس غير راسخة في واقع المنطقة تاريخياً أو تكوينياً، فالبعد الجغرافي ليس محدداً أساسياً لها وليس من محدداتها الطبيعية، فلا يمكن الجزم بانتهاء المجتمعات العربية عند الحدود الجغرافية للدول كما حددتها الخريطة السياسية وفقاً لموازين القوة والمصالح والأهواء المهيمنة حين تم رسمها. ولا يمكن القول: إن الحدود الجغرافية تمثل حدوداً اجتماعية حضارية ثقافية، بل إن سكان الحدود في الدول العربية يمثلون حلقات تواصل متسلسلة بحيث لا يمكن –من الناحية الأنثروبولوجية- تصنيفهم لهذه الدولة أو تلك، وإنما هم دائماً حلقة وصل وخليط بين الدولتين والثقافيتين الفرعيتين، كذلك سكان الحدود بين الدول العربية والدول المجاورة التي هي أيضاً جزء من بيئة حضارية أوسع وكيان أشمل ينطبق عليهم الأمر نفسه، فهم دائماً حلقات تواصل في سلسلة ممتدة من الفعاليات الثقافية والاجتماعية في إطار العمران الحضاري الإسلامي، فسكان شمال العراق جزء من جنوب تركيا، وكذلك شمال سوريا، وسكان جنوب السودان كذلك من أفارقة دول الجوار، وكذلك في جنوب ليبيا والطوارق في جنوب الجزائر وامتداداتهم في النيجر ومالي... إلخ، ومن ثم فهذا التعريف لا يمثل تعريفاً جامعاً مانعاً لأنه لا يجمع شتات الظاهرة ولا يمنع غيرها من دخوله.

2- إنه تكييف شكلي يقوم على اعتبار الوحدات النظامية المكونة للأمة العربية في صورة الدول السيادية المستحدثة هي الأساس، وهو ما يتناقض مع مسلمات هذا الاقتراب وأسسه الفكرية، إذ إن الأصل في هذه الدول الزوال وليس الدوام. وعليه فهي حالة مؤقتة تزول عند تحقق الوحدة العربية التي هي أمل منشود لجميع الفعاليات الثقافية والفكرية والحركية العربية، كما أن تطورات الواقع العربي تشهد ما يعاكس ذلك، فهناك دول حققت ولو آنياً صورة من التوحد والاندماج مثل اليمن، وهناك دول مرشحة للتفتت إلى كيانات أخرى والأمثلة متعددة، وإن كان في نهاية الأمر لا يمكن الاعتداد باتجاهات واقع مبهم متأرجح تتداخل فيه المؤثرات الدولية والمحلية، ويفتقد إلى الحد الأدنى من شروط الفعل الذاتي ومقوماته في المجال السياسي.

3- إن إنشاء أربعة تجمعات عربية في نظم إقليمية فرعية قد يضع حدوداً وتحفظات على صلاحية هذا التكييف، إذ يمكن القول إن هناك نظاماً إقليمياً خليجاً وآخر مغاربياً، وليس هناك ما يمنع من أن تستقل هذه النظم عن الكيان العربي بل وأن تتعارض مصالحها معه.

4- إن الجامعة العربية التي تعد محور هذا التكييف أثبتت التطورات الأخيرة فساد الأسس التي قامت عليها، فهي في جوهرها المعرفي جامعة تفتيتية وليست توحيدية، فهي جامعة بين دول مستقلة لها سيادة تتمسك بها بشدة، ونصوص ميثاقها تجعل هذه السيادة أكثر إطلاقاً خصوصاً فيما يتعلق بالقرارات التي تستلزم الإجماع، كذلك إفرادها لبنان بملحق خاص –والأمر نفسه لفلسطين- كل ذلك يمثل انعكاساً للأمر الواقع الذي لا يستجيب لتطورات المستقبل ولا يمثل

طموحاً. وقد أثبتت التطورات الأخيرة أنها مؤسسة شكلية غير فعالة ولا تعدو أن تمثل قيمة رمزية لوجود أمة عربية، تماماً كما آل إليه أمر الدولة العثمانية بالنسبة للإسلام والمسلمين في عهدها الأخير.

5- إن مفهوم النظام الإقليمي فضلاً عن أنه غير جامع وغير مانع، فإنه قابل للتوظيف من قبل إرادات مضادة للإرادة العربية، وهو يخرج من الأمة العربية كيانات تمثل كيانات مساندة أو تمثل عمقاً استراتيجياً لها مثل إيران وتركيا، ويجعل منها دول جوار جغرافي، ويساوي بينها وبين إثيوبيا وإسرائيل، ويجعل الامتداد الحضاري والعمق الاستراتيجي تماماً مثل مصدر التهديد الحال أو المتوقع.

وفضلاً عن ذلك فإنه لكونه يتعلق بأبعاد غير تكوينية في المنطقة، فإنه قابل للتوظيف من قبل الآخرين، فقد أطلق شيمون بيريز الاسم نفسه على المنطقة العربية وإسرائيل في كتابه الشرق الأوسط الجديد، حيث أورد في الفصل الرابع الذي يحمل عنوان "النظام الإقليمي" قوله: "مشكلة هذه المنطقة من العالم لا يمكن أن تحل على يد منفردة أو حتى على مستوى ثنائي أو متعدد. إن التنظيم الإقليمي هو المفتاح إلى السلام والأمن، ولسوف يعزز إشاعة الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والنمو القومي والازدهار الفردي، إلا أن هذا التحول لن يتم بسحر ساحر أو بلمسة يد دبلوماسية، فتوطيد السلم والأمن يقتضي ثورة في المفاهيم، وهذه ليست بالمهمة السهلة إلا أنها ضرورية، وبغيرها فإن أي اتزان (استقرار) نحرزه سيكون قصير الأجل... إن هدفنا النهائي هو خلق أسرة إقليمية من الأمم ذات سوق مشتركة وهيئات مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوروبية."[8] ويكاد يكون تحديد بيريز لمفهوم النظام الإقليمي هو نفسه الذي حدده المثقفون العرب.

ثالثاً: تكييف المنطقة من منطلق نسبتها للآخر: "الشرق أوسطية":

على الرغم من تعدد الانتقادات التي تم توجيهها إلى الأسس والمنطلقات والمعايير التي قامت عليها المحاولتان السابقتان إلا أنهما تعدان محاولتين تسعيان لتكييف المنطقة ومن ثم تعريفها بناءً على معايير وأسس مستمدة من مواقعها وإن كانت جزئية أو شكلية أو مبنية على أفكار وتجارب وخبرات ثقافية حضارية أخرى.

أما بالنسبة لمحاولة التكييف هذه فإنها في جملتها تتعامل مع المنطقة من منطلق نسبتها إلى الآخر وليس لشيء في ذاتها، فهي محاولة خارجية بصورة كاملة لا تجد لها في الواقع أي دافع أو مسوغ ولو كان ضئيلاً. فهذه المحاولة منشؤها أفكار تتعلق بالتمركز العرقي الأوربي حول الذات ورؤية الآخر من خلاله، وبالنسبة إليها فإطلاق مفهوم الشرق لم يتم بناءً على أي معيار محايد، فالشرق هنا اسم مكان يتغير طبقاً لموقع المتحدث وليس صفة لصيقة بمنطقة معينة، ولكن الخبرة

---

[8] شيمون بيريز: الشرق الأوسط الجديد، ترجمة محمد حلمي عبد الحافظ. عمان (الأردن): الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص61-62.

الأوربية وقياساً إلى مركزيتها ارتأت أن هذه المناطق المترامية المتنوعة حضارياً هي الشرق الذي يكون أدنى وأوسط وأقصى بالنسبة إليها، ومن ثم فهو مفهوم أُطلق على منطقة قياساً إلى غيرها، فلا يعـبر عن ذاتيتها الثقافية، أو خصائصها الجغرافية، أو أساليبها الحياتية، أو خبرا ا التاريخية. وقد تعـددت المسميات التي أطلقت على الشرق ابتداءً بإطلاق مفهوم الشرق على حوض الحضارة الإسلامية؛ ومن هنا نشأت مراكز الأبحاث الشرقية ونشأ الاستشراق، حيث كان الشرق مرادفاً للعالم الإسـلامي أو الأمة الإسلامية. و ذا المعنى استخدم لفظ "الشرق" في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين حتى لدى المفكرين المسلمين،[9] وقبل الحرب العالمية الثانية وأثناءها استخدم مصـطلح "الشرق الأدنى" ليشمل المنطقة العربية وتركيا، ومصطلح "الشرق الأوسط" ليشمل الهند وباكسـتان وبنجلاديش وسيريلانكا وأفغانستان وإيران ووسط آسيا، وبعده استخدم مصطلح "الشرق الأقصى" ليشمل الصين وكوريا والهند الصينية.[10]

وبعد الحرب الثانية وفي ظل الحرب الباردة ومحاولة إنشاء حلف بغداد جرت زحزحة الشرق الأوسط إلى الغرب قليلاً ليبدأ من باكستان وإيران وتركيا والشام والجزيرة ومصر، ثم بعـد انتـهاء الحرب الباردة ودخول العرب في عملية السلام مع إسرائيل أصبح الشرق الأوسط يطلق على الدول العربية وإسرائيل، فيما عرف بنظام شرق أوسطي وسوق شرق أوسطية و... إلخ، وبدأ الترويج لـه على يد المثقفين الإسرائيليين والمثقفين العرب الذين حذوا حذوهم،[11] وقارب أن يصـبح حقيقـة مؤسسة في الواقع العربي.

وقد أطلق هذا المفهوم ليشير إلى محددات ومعايير معينة في المنطقة، منها أ ا خليط من أجناس وثقافات وأعراف وأديان مختلفة، وأ ا لا تتمتع وية واحدة. وقد تم نقد هذا المفهـوم في الصـياغة الأولى لهذا العمل منذ 1989[12] قبل حدوث التطورات الأخيرة ويوم كان استخدام هذا المفهوم في إطار البحث العلمي أكثر منه في الإطار السياسي الذي ينشئ ويرتب حقائق واقعية داخل الكيـان العربي، وبقرارات ذاتية نابعة منه على المستويين الثقافي والسياسي تتواءم بدرجة كبيرة مع التصـور الإسرائيلي لترتيب أوضاع المنطقة الذي أصبح تصوراً تتبناه الولايات المتحدة الأمريكية راعية مـؤتمر السلام في الشرق الأوسط. ومن ثم أصبح قبوله ذا مشروعية لدى النخب السياسية العربية والعديـد من المثقفين، خصوصاً أولئك الذين يمثلون النخب الثقافية المرتبطة بالسلطة والدائرة في فلكها. وقـد

---

[9] عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة د. توفيق الشاوي ود. نادية السنهوري. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1989، ص41-49، كذلك راجع استخدامات الطهطاوي ومحمد عبده والأفغاني ولطفي السيد ومحمد حسين هيكل لمفهوم الشرق.

[10] د. توفيق الشاوي: الشرق الأوسط والأمة الوسط. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994، ص2-3.

[11] انظر شيمون بيريز: الشرق الأوسط الجديد، مرجع سابق، ولطفي الخولي: عرب نعم، وشرق أوسطيون أيضاً. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1994.

[12] انظر كذلك: Mona Abul- Fadi and the Middle east: The Aesthetics of Political Inquiry Herndon, Va: iiiT, 1991.

أدى هذا التطور الأخير في استخدام المفهوم وتوظيفه إلى أن أصبحت الانتقادات التي سبق وأن وجهت لهذا المفهوم –في الصياغة الأولى لهذا العمل عام 1982- والتي كانت ذات طابع أكاديمي محدود بقاعات الدرس والمناقشة، ذات طابع ثقافي عام يتعلق بالخطاب السياسي الثقافي لمثقفي الأمة، فظهرت العديد من الكتابات التي تنتقد هذا المفهوم وتبرز خطأه وخطورته.[13]

وفضلاً عن الأبعاد السياسية الاستراتيجية لإعمال هذا التكييف في الواقع وخطورتها على الأمن القومي العربي بمعناه الشامل على المدى المتوسط والبعيد، فإنه ما زالت لتلك الانتقادات الأكاديمية لهذا المفهوم أهميتها، إذ إن مجمل ما قدم له يتعلق بالآثار المباشرة للنظام الشرق أوسطي والسوق الشرق أوسطية في واقع النظم العربية مفردة، وواقع الكيان العربي وأمنه الاستراتيجي على المدة البعيد؛ وأهم تلك الانتقادات ما يأتي:

1- إن هذا التكييف للمنطقة لا ينطلق من خصائصها الثقافية الحضارية، أو من طبيعته البشرية، أو من شكل نظمها السياسية، وإنما يقدم فقط رؤية الآخر له وتكييفه لموضعه في إطار مصالحه الاستراتيجية، ومن ثم لا يعد تعريفاً ذاتياً أو موضوعياً، وإنما رؤية ثقافية معينة جعلت من نفسها مركزاً ومعياراً وحكماً للآخرين.

2- إن هذا التعريف يدخل في المنطقة العربية ما ليس منها ويخرج منها ما هو فيها، فيدخل فيها إسرائيل ويخرج منها السودان مثلاً والمغرب العربي أو موريتانيا أو الصومال.

3- إن هذا التعريف يساوي بين إيران وباكستان وتركيا وإسرائيل وباقي الدول العربية مما يميع الحدود والأوزان والعلاقات، فإيران ليست دولة عربية، وإنما هي عمق استراتيجي حضاري ومشترك تاريخي مع الوطن العربي، وكذلك تركيا. أما إسرائيل فهي كيان مصطنع استيطاني قائم على الاحتلال المادي الذي يفتقد الشرعية وإن توافرت له عوامل الفعالية والوجود، ولكنه مثله تماماً مثل الدويلات الصليبية التي أنشئت في المكان نفسه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والتي دامت لأكثر من قرنين، ولكنها في النهاية تمت إزالتها لافتقادها الشرعية الحضارية والتاريخية.

4- إن مفهوم الشرق الأوسط يقوم على تكييف للمنطقة على اعتبار أنه تفتقد الهوية والوحدة الثقافية، ويرى فيها خليطاً من القوميات والأعراق والأديان والثقافات فيما أطلق عليه المجتمع الفسيفسائي (mosaic society) أو البلوري (prismic society) وهذا يجعل وجود إسرائيل أمراً مشروعاً وطبيعياً وليس جسداً غريباً في البنيان العربي.

5- إن تداعيات هذا المفهوم سترسخ مفهوم الكيانات الصغيرة العرقية أو الدينية، وبالتالي يصبح أمراً مشرعاً إنشاء دولة للدروز وأخرى للموارنة وثالثة للأكراد... إلخ، مما يؤدي في

[13] انظر على سبيل المثال، الدكتور توفيق الشاوي: الشرق الأوسط والأمة والوسط، مرجع سابق، وكذلك تلك الدراسة الشاملة العميقة التأصيل للدكتور أحمد صدقي الدجاني: في مواجهة نظام الشرق الأوسط. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994.

النهاية إلى وجود شرق أوسط مكون من كيانات صغيرة على أسس عرقية ودينية تجعل من إسرائيل القوة الكبرى فيه.

6- إن هذا المفهوم ينفي وجود أمة عربية واحدة ذات كيان واحد صنعه التاريخ الثقافي واللغة؛ له علاقات متنوعة مع الكيانات المجاورة تتراوح في الاشتراك في معظم هذه المكونات، ومن ثم وجود علاقات تعاونية تمثل رصيداً استراتيجياً مع الاختلاف والتصارع في كل شيء، ومن ثم يوجد صراع حضاري ممتد يقوم على فرضية الإثبات من خلال النفي، حيث إن وجود أحد الطرفين وتثبيته يعني في التحليل الأخير نفي الآخر وإزالته تاريخياً، وينطبق ذلك بصورة كاملة على إسرائيل.

7- إن هذا المفهوم وما يترتب عليه من نظم وعلاقات وتنظيمات ومؤسسات يبتغي تذويب إسرائيل في المنطقة وذوبان الهوية العربية، مما يعطي لإسرائيل شرعية تاريخية وثقافية في هذا الكيان، او ما يطلق عليه اصطناع الوجود، وجعله طبيعياً ومقبولاً على الرغم من أنه غير طبيعي فيما عرف بمصطلح "تطبيع العلاقات مع إسرائيل".

تلك هي أهم محاولات تكييف المنطقة من منظورات إما جزئية أو شكلية أو خارجية تعكس رؤية كيانات أخرى ومصالحها. ومن الواضح أنها جميعاً لم تستطع تقديم تعريف للمنطقة قادر على استيعاب تفاعلات الزمان والمكان والإنسان على هذا التراب العربي بصورة تعبر عن جوهر التجربة العربية وحقيقتها، وتعكس تفردها وجوانبها كلها بصورة تجعل منها كياناً يختلف أو يتمايز –كما هي طبيعة المجتمعات البشرية- عن مختلف التجارب الأخرى المحيطة بها سواء في داخل محيطها الحضاري أم خارجه.

وفي المبحث التالي سنقدم محاولتنا للتعريف بالمنطقة، وهي محاولة تنطلق من رؤية شاملة لمختلف أبعاد هذا الكيان زمانياً ومكانياً وإنسانياً، وتقيم علاقات متوازنة وطبيعية مع مختلف الكيانات المجاورة له، وتعكس حقيقته وكوامن جوهره.

وهي محاولة لا تدعي الإطلاق في الصحة أو الصلاحية، وإنما تشير إلى الأسس والمسلمات الأساسية التي ينبغي الانطلاق منها في محاولة تنظيرية في مجال هذا الكيان العمراني الحضاري.

المدخل الحضاري للتعامل مع واقع المنطقة

ينبغي –في البداية- تأكيد أن هذه المحاولة لتكييف المنطقة العربية وتقديم تعريف لها ليست المحاولة النهائية أو التعريف الجامع المانع الذي يحول دون الحوار والتفاعل، وإنما هي المحاولة الأولى التي تنطلق من الأسس التكوينية والمحددات الجوهرية للمنطقة العربية، ذلك لأن منطلقها هو النظر إلى الكيانات البشرية ليس من خلال أصولها العرقية، إذ إن امتداد التحليل بصورة أكثر عمقاً ودون الوقوف عند نقطة تحكمية في التاريخ يمكن الرجوع إلى الأصل العرقي الواحد وللبشرية جمعاء، وذلك امتثالاً لقيم عقدية أصيلة، كما أكد رسول الله ﷺ في حجة الوداع حين قال: "كلكم لآدم وآدم من

تراب". ومن ثم فالتعريف بناءً على عرق معين مسألة يحوطها قدر من التحكم والافتعال غير مسوغ، حيث إنه يمكن العودة دائماً للوراء خطوة حتى المخلوق الأول.

والتعريف بناءً على الخصائص الجغرافية أيضاً ينطبق عليه الأمر نفسه إذ لم يثبت التاريخ حتى اليوم أن هناك جماعة بشرية عاشت في عزلة تامة في نطاق جغرافي معين، ولم يحدث أي تعـديل أو تغيير في ذلك النطاق، كما أنه ليست هناك خصائص جغرافية متفردة لكل منطقة بعينها تجعل شعبها أو سكا ا يستمدون هويتهم منها، فهناك دائماً قدر من التشابه والاختلاف بالصورة التي تؤدي إلى تحييد الأثر إلا في ظل عوامل مساعدة أخرى.

والتعريف طبقاً للغة بوصفه بناءً من ألفاظ وحروف وتراكيب –بعيداً عن الإطار الثقافي- لا يمكن النظر إليه على أنه محدد للهوية، إذ إن الناطقين بالإنجليزية أو الفرنسية في العالم لا يمثلون هويـة واحدة أو ذاتية واحدة. ولذلك فإن منطلقنا في هذه المحاولة يتم من وحدة تحليلية هي مجمل تفاعـل جميع هذه الأبعاد بالإضافة إلى العقيدة ونتاج اندماجها وليست مجموعها، أي أنه لا بد من إدخـال عنصر الزمان ضمن المعادلة حتى تكون هناك حضارة، إذ إن مجرد جمع عوامل جغرافية وعرقية ولغوية ودينية لا يؤدي إلى وجود هوية، وإنما لا بد من فعل الزمان في الإنسان حتى تنصهر هـذه الأبعـاد خلال عملية تاريخية ممتدة تنضج فيها أبعاد معينة في مراحل زمنية مختلفة تؤدي في النهاية إلى تكـوين هذه الهوية أو تلك بصورة تجعلها متفردة غير مكررة، ومن ثم فإن المدخل الحضاري هـو الأكثـر مناسبة والأجدر بأن يكون المنظور والقاعدة لعملية التعريف.

وهنا يجب أن نؤكد أننا لا نقصد بالحضارة تلك المعاني والدلالات النابعة مـن المصـطلح الأجنبي له (civilization)، وإنما نقصد ا تلك المعاني العربية التي تعطي دلالة الحضور والشهادة بما يستلزمه ذلك الحضور في وجود ذاتية معينة حاضرة ليس وجوداً مغيباً فاقد المضمون والمعنى.[14]

وعندما ننطلق من المنظور الحضاري في تعريف المنطقة العربية فإننا ننظر إلى العروبة بوصفها رابطة ثقافية حضارية بالأساس تمثل آصرة التحام بين الشعوب والجماعات والأفـراد في المنطقـة. ومضمون هذه الرابطة أو مضمون هذه الثقافة مضمون ذاتي غير خاضع للملء والتفريغ بالقيم العابرة للمجتمعات أو العابرة للبحار، ذلك المضمون الذاتي الذي تم تشكيله وإنضاجه عبر عملية تاريخيـة ممتدة منذ نشأة الكيان من بعد الهجرة النبوية الشريفة إلى اليوم بعد أن انتقل العـرب مـن أفـراد وجماعات صغيرة ومتناحرة إلى أمة ذات رسالة ووظيفة شـعارها ﴿نْ والْقَلَـمِ ومـا يسـطُرونَ﴾ (القلم:1)، استوعبت جميع الثقافات المعاصرة لها وهضمتها وحفظتها وصاغت إطارها الثقافي الذاتي المتميز الذي شكله إنسان الحضارة الإسلامية المسلم والمسيحي في هذه المنطقة، إذ اشتركا في إطـار

[14] راجم ما قلّ ودلّ في الحقل الدلالي وسيرة المصطلح، البحث القيم للدكتور نصر محمد عارف: الحضـارة –الثقافة- المدينـة: دراسـة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،1994.(سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ 1).

ثقافي واحد صنعه الإسلام في أبعاده الحضارية ومضمونه الديني، الذي حفـظ الأديـان السـماوية الأخرى ونظم وجودها، ولم يدفعها للزوال كما فعلت الحضارة الأوروبية مع حضارات المايا والانكا والأنديز وسكان أستراليا الأصليين، والحضارات الأفريقية المتعددة التي أصبحت حفريـات معرفـة وجماعات لا يعرفها إلا الأنثروبولوجيون.

فقد حافظ الإسلام على العقائد السماوية اليهودية والمسيحية وهو لم يحافظ عليها من حيث الوجود فقط، بل دفعها أيضاً للحضور فكانت حضارة الإسلام صناعة أسهم فيها كل من سكن دار الإسلام، ومن ثم أصبحت هناك ثقافة شكّل الإسلام القسم الأعظم من قيمها ومفردا ا ومعاييرهـا. وبفضل هذه الثقافة وبفعلها وعبرها اندمجت الجماعات البشرية في هذه المنطقة في كيان واحد هو أمة العرب أو العروبة. وإذا كانت هذه العروبة ذات مضمون إسلامي فإن الإسلام لم يقف عند حدودها بل تجاوزاها إلى إطار محيط أوسع وأرحب هو ما نطلق عليه أمة الإسلام أو العالم الإسلامي، منشـئاً بذلك درجة أخرى من التجانس والارتباط المعنوي والثقافي الأوسع الذي يضم إلى المنطقة العربيـة كيانات أخرى تمثل في مجموعها منطقة حضارية واحدة، ويعد كل منها عمقاً حضارياً واسـتراتيجياً للآخر، وتحكمها ضوابط ومعايير الإطار الأوسع مع الحفاظ على خصوصيا ا وتنوعها الفعال. ومن ثم فإن التعريف الكامل بالمنطقة العربية يقتضي ألا نقف عند مجرد الإلمام بالأبعاد الذاتية لها فحسب، وإنما يفترض كذلك الإحاطة بمدى علاقا ا بمحيطها الإسلامي وطبيعته ويمكن إيجاز ذلك في الآتي:

1- إن المنطقة العربية مع سائر أجزاء العالم الإسلامي منطقة حضارية واحدة ذات طابع مشترك حفظ له تضامنها ووحد ا على الرغم مما تحفل به من مظاهر التعدد والتنوع.

2- إن عصب هذه المنطقة الحضارية الإسلامية هو العروبة، ولب هذا العصب وجوهره هو الإسلام، فالمنطقة العربية تحتل وسط أو قلب المنطقة الحضارية الإسلامية، وقد نجد هـذا الـدور المحوري تاريخياً كما هو قائم بالفعل جغرافيا، ومستمر بصفة دائمة لغوياً حيث العربية لكو ا لغـة التراث الإسلامي الأعظم هي المرجعية المعرفية للمسلمين جميعاً.

3- تحتل المنطقة العربية في ذا ا موقعاً وسطاً –جغرافياً وسياسياً وتجارياً- في قلب العالم القديم، فهي بمنـزلة القلب النابض للعالم، وهذه الوسطية تنفي عن هذه المنطقة صفة الحيادية، فهـي ليست بالمنطقة الهامشية أو القابلة للتشكل أو التجاهل، وإنما هي منطقة تفاعل؛ فإما أنـت تكـون صاحبة المبادرة ومصدر الفعل أو أن يفعل ا، فتكون مجالاً لصراع القوى المناوئـة لهـا ونفوذهـا، فالمنطقة العربية بمعطيا ا التكوينية بؤرة الوسط أو قلب القلب، وهذه المركزية في الموقـع السياسـي والحضاري والاقتصادي والمعنوي والتاريخي والجغرافي تلقي على منطقتنا العربية عبء القيام بمهمـة قيادية في محيطها الحضاري.

وانطلاقاً من ذلك فإن محاولة تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري محاولة تتجاوز التعريفات السابقة، وتستوعبها وتنفي عنها السلبيات وتتجاوزها، وتطرح العديد من الأبعاد الواقعية وجوداً والجديدة إدراكاً ومعرفة، على الرغم من أ ا من أسس وجود الكيان العربي.

1- فالتعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصراً أساسياً في نظرته إلى المنطقة، ولكنه لا ينظر إلى هذا التعدد والتنوع على أ ما أمران سلبيان يجب أن يزالا، وأن يتم الاستيعاب أو النفي لا على أنه مسألة مطلقة يجب تضخيمها، وإنما ينظر إليه في إطار سنن خلق الإنسان وا تمع، فمن آيات الله الاختلاف في الكون والتعدد والتعايش والتعارف والتعاون. ومن ثم طالما أن هذا التعدد واقع داخل إطار الكيان الحضاري الإسلامي، فإنه يؤخذ في إطار عوامل الوحدة والتماثل الذي صاغته الحضارة العربية الإسلامية في تطورها التاريخي، فالبؤرة في التركيز هنا هي العنصر الثقافي والحضاري الذي شكل هوية واحدة الاختلاف ولتنوع في المسائل الأخرى وفطرة لا يجب التوقف كثيراً عندها.

2- إن التعريف الحضاري في حين أنه يبرز موقع الكيان العربي من الإطار الحضاري الكلي يتجاوز الانطوائية ويجدد الجسور والأواصر التي تكسبه عمقاً حضارياً استراتيجياً، يمتد في الكيانات ا اورة للمنطقة العربية.

3- يعيد التعريف الحضاري تقويم المعايير والأوزان في ضوء الخصائص التكوينية للكيانات البشرية الاجتماعية التي تشكلت وانصهرت في بوتقة حضارية نوعية مشتركة، وبذلك لا يستمر الخلط المضلل الذي يسوي بين تركيا وإيران من ناحية وإسرائيل من ناحية أخرى، والذي يتخذ من القومية أو الإقليم حجة لتفتيت حضارة أكثر شمولاً واتساعاً.

4- يسد المنظور الحضاري الثغرة التي تكسب الكيان الصهيوني شرعيته في المنطقة، ويهدم الأسس التي تقوم عليها إسرائيل بوصفها دولة. ومن ناحية أخرى فهو يسد الباب أمام تفجير وابل من الدويلات القومية والعرقية والطائفية المتعددة، التي دد وحدة المنطقة. في الوقت نفسه يمثل حمايةً لهذه الكيانات العرقية والقومية والطائفية والدينية، فلا يذيبها في إطار قومية واحدة غالبة، ولا يمسخ خصوصيا ا وتميزا ا، بل يؤمنها ويحميها، وتصبح الجماعة اليهودية جماعةً أو كياناً نوعياً ذا تمايز في إطار الكيان الحضاري الأشمل، ومن ثم يكون للجماعات اليهودية كغيرها من الجماعات الإثنية الحق في الوجود والفعل والحضور، كما كان عليه الحال بالفعل بالنسبة لها ولغيرها في ا ال الحضاري الإسلامي منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً لم يمسسها سوء. فالحضارة الإسلامية حضارة استيعاب وليست حضارة تسلط، وهي حضارة جمع وتأليف وليست حضارة هيمنة ودمج، وهي حضارة سلام تؤمن سلم الجماعات النوعية المتباينة واستمرارها بغض النظر عن أصول هذا التباين،

كما تؤمن كرامة الإنسان دون النظر لانتمائه الجماعي، وذلك خلافاً للحضارة القوميــة وهيمنتــها وعلوها ونقاءها العنصري ولو اقتضى الأمر إهدار الجماعات الأخرى وسحق أفرادها.

5- في إطار الخصوصية الحضارية السابق ذكرها نجد أن المنظور الحضــاري للمنطقــة العربية لا يحفظ للكيان العربي وحدته فقط، ولكن يدعم من تكامل أوسع يعطي للكيان العربي أعماقاً ثقافية وإنسانية واستراتيجية. وهو يبرز للكيان العربي تمايزه بما ينطوي عليه من موقع قيادي محوري في وسط منظومة حضارية أصيلة.

وبذلك يمكن القول: إن المنظور الحضاري يجعل من وسطية المنطقة العربية عاملاً ذاتياً نابعــاً من خصائصها التكوينية وقيمة مضافة له تحسب إلى قو ا، فهي وسطية ذات أبعاد موضوعية تتوسط المنطقة العربية محيطاً حضارياً أوسع تمثل هذا المحيط وسطاً للعالم،[15] فالمنطقة العربية بــذلك وســط الوسط، وهذه الأبعاد التي تعطي هذا الكيان العربي تميزه الأوسطي لا تختص بخصائص ومعــايير دون أخرى، بل هي جامعة شاملة تجمع ما بين الأبعاد الجغرافية السياسية والاســتراتيجية والاقتصــادية والسكانية والثقافية والمعنوية والحضارية... إلخ، "فالأوسطية" هنا منطلق ذاتي، وهي ذاتية تحمل معاني التخصيص والتأصيل، و ذا المعنى فــ "الأوسطية" تفيد خصيصة تكوينية تلتصق بأصول نشأة الكيان وقواعد الحركة التنظيمية فيه، وليست وصفاً من الخارج يطلقه عليه كيان آخر ذو مصالح ومواقــف معينة من الكيان العربي تكاد تكون صدامية صراعية على مر التاريخ.

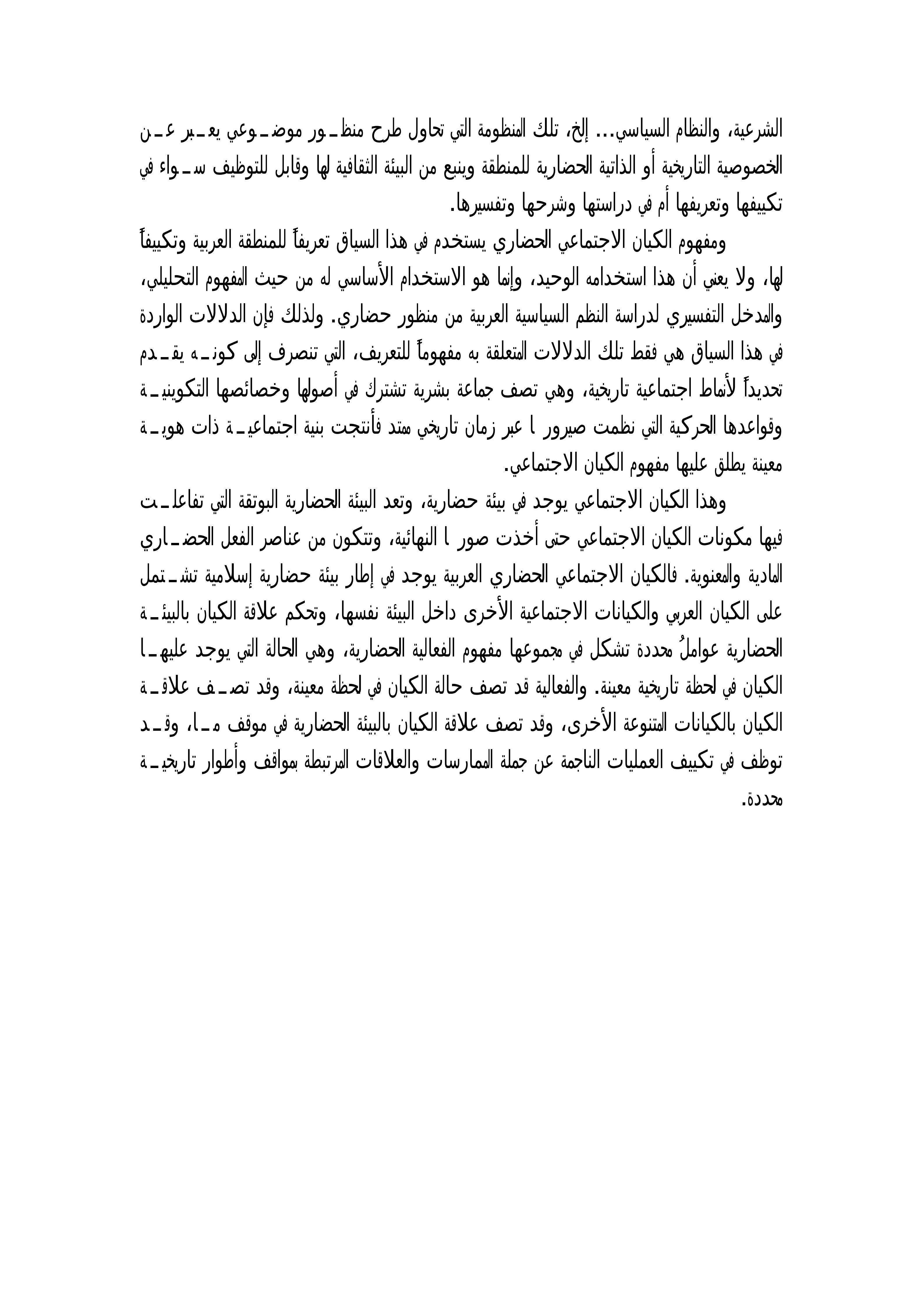
الكيان الاجتماعي الحضاري العربي

تعريف ذاتي للمنطقة العربية ما بين التأصيل والتخصيص:

تأسيساً على ما سبق تفصيله من أهمية تكييف المنطقة وضرورته انطلاقاً من منظور حضاري فإن محاولتنا للتعريف ترى أن المنطقة تعبير عن "كيان اجتماعي حضاري عربي"، هذا الكيــان هــو المفهوم الأكثر قدرة على التعبير عن كوامن حقيقة هذه المنطقة وأبعادها المادية والمعنويــة التاريخيــة والمعاصرة، الإنسانية والجغرافية السياسية.

والكيان الاجتماعي الحضاري العربي يمكن تعريفه بأنه: قاعدة جماعية بشــرية ذات أبعــاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حول أصول عضوية وحيوية، في بيئة زمنية متصلة ذات امتدادات مكانية، يتم صقلها ن خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة. وهذا الكيان يعكس ويقدم القاعــدة البنيانية للمنطقة في أصولها وقواعدها الكلية، كما أنه يمثل مفهوماً تفسيرياً قادراً على تقديم المــداخل المتنوعة والمتكاملة لفهم الظواهر السياسية في المنطقة العربية وشرحها وتفسيرها خصوصــاً إذا مــا ارتبطت مع بقية منظومة المفاهيم، مثل البيئة الحضارية والفاعلية والدافعية والنسق القياســي للدولــة

[15] قارن مع تلك الرؤية التي تدمج بين الشرق الأوسط على أساس الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الوسط د. توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص468.



الشرعية، والنظام السياسي... إلخ، تلك المنظومة التي تحاول طرح منظور موضوعي يعبر عن الخصوصية التاريخية أو الذاتية الحضارية للمنطقة وينبع من البيئة الثقافية لها وقابل للتوظيف سواء في تكييفها وتعريفها أم في دراستها وشرحها وتفسيرها.

ومفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري يستخدم في هذا السياق تعريفاً للمنطقة العربية وتكييفاً لها، ولا يعني أن هذا استخدامه الوحيد، وإنما هو الاستخدام الأساسي له من حيث المفهوم التحليلي، والمدخل التفسيري لدراسة النظم السياسية العربية من منظور حضاري. ولذلك فإن الدلالات الواردة في هذا السياق هي فقط تلك الدلالات المتعلقة به مفهوماً للتعريف، التي تنصرف إلى كونه يقدم تحديداً لأنماط اجتماعية تاريخية، وهي تصف جماعة بشرية تشترك في أصولها وخصائصها التكوينية وقواعدها الحركية التي نظمت صيرورتها عبر زمان تاريخي ممتد فأنتجت بنية اجتماعية ذات هوية معينة يطلق عليها مفهوم الكيان الاجتماعي.

وهذا الكيان الاجتماعي يوجد في بيئة حضارية، وتعد البيئة الحضارية البوتقة التي تفاعلت فيها مكونات الكيان الاجتماعي حتى أخذت صورتها النهائية، وتتكون من عناصر الفعل الحضاري المادية والمعنوية. فالكيان الاجتماعي الحضاري العربية يوجد في إطار بيئة حضارية إسلامية تشتمل على الكيان العربي والكيانات الاجتماعية الأخرى داخل البيئة نفسها، وتحكم علاقة الكيان بالبيئة الحضارية عواملُ محددة تشكل في مجموعها مفهوم الفعالية الحضارية، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة تاريخية معينة. والفعالية قد تصف حالة الكيان في لحظة معينة، وقد تصف علاقة الكيان بالكيانات المتنوعة الأخرى، وقد تصف علاقة الكيان بالبيئة الحضارية في موقف ما، وقد توظف في تكييف العمليات الناجمة عن جملة الممارسات والعلاقات المرتبطة بمواقف وأطوار تاريخية محددة.

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

حرصنا من البداية أن تكون إسلامية المعرفة منبراً يحمل إلى القارئ الجهود العملية والفكرية الساعية إلى تطوير المشروع الحضاري الإسلامي وبناء مستقبل الأمة على أساس من المعرفة المنهجية والنظرة العلمية الصارمة. ذلك أننا على قناعة راسخة بأن التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يتطلب رؤية ثاقبة ومتماسكة تمكن المسلم المعاصر من تحديد موقعه ووجهته، وتقدير إمكانياته الذاتية وطبيعة العقبات التي تعترض مسيرته. وتجربة المسلمين القريبة تظهر عبث الانطلاق في الفعل من ثوابت تم تبنيها دون نظر واختبار، وعدم جدوى التحرك دون معرفة مواطئ القدم وتحديد معالم الدرب.

بيد أنه من المفيد أن ننبه إلى أن إسلامية المعرفة، بوصفها تجسيداً لطموح علماء الأمة ومفكريها في بناء قاعدة معرفية تنطلق من ثوابت الوحي الإلهي و تدي بقيمه، لا دف بأي من الأحوال إلى إنتاج خطاب أحادي تتطابق فيه الاجتهادات وتختفي ضمنه الفروق النظرية والتجريبية، وتتماثل عبره النتائج، بل إلى توليد خطاب توحيدي، ترتبط فيه الروح بالجسد، وتتلاحم ضمنه القيمة والفعل، ويتكامل عبره الفرد وا تمع، ويتواصل من خلاله المثل والواقع. وشتان بين الرؤية الأحادية المختزلة والرؤية التوحيدية المتوازنة.

إن الرؤية الأحادية التي تعادي الحوار وترفض الرأي الآخر كانت -ولم تزل- سمة من سمات الجمود والتخلف والتراجع الفكري، ومدخلاً ولج منه كل متسلط

ومستبد. لقد توافقت مراحل النهوض الثقافي والحضاري في تاريخ المسلمين مع الانفتاح الفكري وتعدد وجهات النظر ومناحي الاجتهاد، كما تلازمت عهود الانحطاط والتخلف مع الانغلاق المعرفي ومحاربة كل رأي مخالف دون النظر في محتواه. أما الرؤية التوحيدية فإ ا ترى في تعدد الاجتهادات واختلاف الآراء ومناحي النظر خيراً كثيراً، لأن ذلك مدعاة لاتساع الآفاق وإدراك أبعاد غائبة وخفية. ذلك أن الرؤية التوحيدية على الرغم من انطلاقها من ثوابت راسخة وتوجهها نحو المطلق، تدرك أن السمو في معارج الكمال يمر عبر المحاولة والخطأ والاجتهاد والنقد والمراجعة.

وفي هذا العدد تطالعنا جهود فكرية واجتهادات تنظيرية تصب في قناة إيضاح الرؤية التوحيدية وتعميقها وربطها بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية. فتثير منى أبو الفضل قضية المفهوم والمصطلح وتداعيا ما المعرفية والمنهجية، وتدعو إلى ربط المصطلحات المستخدمة في العلوم الاجتماعية بالسياق الثقافي والتاريخي للأمة. وتنكب على تحليل مفهومي الوطن العربي والشرق الأوسط فتنتقد محددا ما المنبثقة من رؤية غريبة عن الوعي التاريخي للشعوب المندرجة تحتها، وتظهر الضرورة المنهجية لاعتبار الإسلام القاعدة التأسيسية للوجود العربي، يرتبط ا تطوره التاريخي ويتصل من خلالها بالشعوب الإسلامية التي تمثل عمقه الاستراتيجي، كما تجد الأقليات في إطار هذه القاعدة ا ال للتعبير عن خصوصيا ا والإسهام في بناء الصرح الحضاري الإنساني.

أما قطب سانو فيعكف على دراسة العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، ويحلل أثر المحيط الاجتماعي والثقافي والصراع الفكري بين التيارات الثقافية في تطوير علمي الأصول والكلام وإعطائهما الشكل والمضمون اللذين اتخذها كل منهما في مراحل نموه واكتماله. ويؤكد الباحث أهمية وعي الترابط بين هذين العلمين عند الخوض في مسائلهما وقضاياهما.

ويؤكد محمد بريش الارتباط الوثيق بين النشاط العلمي والتكوين الثقافي وينبه إلى الترابط بين القدرات الاستراتيجية والنمو الثقافي، ويدعو إلى تطوير استراتيجية

تنطلق من فهم عميق للمتغيرات الاجتماعية والسياسية وترتبط بالسياق الثقافي للأمة و يئها للانطلاق نحو بناء قو ا الذاتية والاستعداد لمواجهة احتمالات المستقبل.

وأخيراً يقدم عماد الدين خليل مجموعة من الآراء والتصورات حول طبيعة المشروع الحضاري المرتجى، داعياً إلى ضرورة تعانق الإسهامات الفكرية وتضافر الأطروحات لتوليد خطاب يتناول المشكلات الراهنة ويعي ثوابت التطور التاريخي ومتغيراته، ويقود الأمة في معارج الرقي، ويجنبها تبديد الجهود والعبث التنظيري.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

هيئة التحرير

المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية

منى عبد المنعم أبو الفضل*

التعريف إشكالية منهاجية

إن محاولة تطوير اقتراب منهاجي للتعامل مع النظم السياسية العربية وصفاً وشرحاً تفسيراً في سياق مقارن، تبتغي تحقيق عناصر التكافؤ المنهاجي ما بين المنهج والنظرية والواقع موضع الدراسة والبحث. إن مثل تلك المحاولة التأصيلية التي تبغي التميز عما هو قائم من خلال تحقيق مقومات الأصالة والملاءمة من ناحية والفعالية والصلاحية في فهم الواقع من ناحية أخرى، لا بد لها من أن تتصف بالجذرية والشمول في صياغتها وتطبيقها حيث يكون لها مسوغ ومشروعية في سياق تعدد الاقترابات والنظريات أو المناهج التي تتعامل مع هذه المنطقة، هذه الجذرية وذلك الشمول يستوجبان البدء في تحديد ماهية الظاهرة موضع البحث وتحقيق مناطها وبيئتها تحديداً يجمع شتات أبعادها ويلم أطرافها وتشعبا ا ولا يجتزئ منها ما يسهم في حسن فهمها وكمال تفسيرها.

---

* كانت الدكتورة منى أبو الفضل قد قامت في مطلع الثمانينيات بتدريس مادة "النظم العربية" بقسم العلـوم السياسـية بجامعة القاهرة، وقد أعدت لبرنامج تدريس هذه المادة مدخلاً منهجياً بنته على ما أسمته "بالمنظور الحضاري"، وهو محاولة لصياغة رؤية إسلامية حضارية قائمة على المنهجية ذا ا التي تبنتها وقامت عليها فكرة "إسـلامية المعرفـة" في إطارهـا الفلسفي، ونموذجها المعرفي الكلّي. وإذ ننشر هذه المقالة التي تمثل الحلقة الأولى من ذلك المدخل، فإننا نأمل أن تتوفر الكاتبة على تحرير بقية الحلقات وإعادة صياغتها حتى يمكن نشرها وإتاحتها للدارسين والباحثين المهتمين بتطوير منظورات بديلة في تخصصا ما العلمية. (التحرير).

وهنا تأتي قضية التعريف لا بوصفها قضية مصطلحية لغوية غايتها وضع ألفاظ بإزاء معان محددة، ولكنها عملية معرفية من ناحية ومنهجية من ناحية أخرى. فكو ا قضية معرفية يرجع إلى أن تعريف الظواهر الاجتماعية والإنسانية ليس مجرد وصف، أو تسمية، أو إطلاقٍ لاصطلاح معين يحتج بإزائه أنه لا مشاحة في الاصطلاح، وإنما هي عملية تتعلق بكمال معرفة الحقيقة وتمامها كما هي. فالتعريف هو وضع ظاهرة في وعاء لفظي أو مفهوم، بحيث يبقى المفهوم ماثلاً في الأذهان وتعود الظاهرة من حيث أتت، ومن ثَم يصبح اللفظ أو المفهوم هو الوكيل أو النائب المتحدث باسم تلك الظاهرة أو الحقيقة، وقد لا يكون كذلك، بل يكون المفهوم قد شوهها، أو حذف منها، أو أضاف إليها، أو أحدث تعديلاً في عناصرها، أو جعل المستقل فيها تابعاً والتابع مستقلاً، أو وضع أسبا ا محل نتائجها، ونتائجها في موضع أسبا ا، أي أنه ليس عملية فنية محضة، وإنما هو ينطوي على عملية معرفية يتوقف عليها إدراك الظاهرة والإحاطة ا، وكذلك تتوقف عليها جميع العمليات الأخرى النظرية والمنهجية والتفسيرية... إلخ، التي ترتبط بالظاهرة موضع التناول.

وهي عملية منهجية إذ إن التعريف إذا تعلق بالظاهرة الأساسية أو الكبرى في الحقل موضع الدراسة أو بوحدة التحليل الأساسية، فإنه يكيف المناهج والأدوات المستخدمة طبقاً له بحيث إن كل العمليات والخطوات المنهجية التالية للتعريف مرتبطة به، ومتوقفة نتائجها وخلاصتها على ما يتضمنه التعريف من معانٍ لأنه سيتم النظر إلى الظاهرة والتعامل معها من منطلق التعريف الذي أُعطي له وليس من منطلق مكونا ا المادية أو البشرية. لذلك فإن عملية تعريف المنطقة وتحديد ماهيتها ليست عملية بدهية تؤخذ بوصفها معطى، وإنما هي أولى خطوات منهجية التعامل معها. ولذلك فإن تأكيد تعريفات معينة أو مسميات معينة ليس مسألة عفوية، وإنما واجهة لخلفية مليئة بالدلالات والمضامين الفلسفية والإيديولوجية والسياسية والاستراتيجية، بحيث إن شيوع التعريف يستدعي تلقائياً تلك السلسلة من

الأبعاد كلها، ويفرضها أمراً واقعاً بصورة تلقائية دون اصطناع. فمثلاً إطلاق مفهوم "الوطن العربي" يعني تلقائياً أن العرب كيان واحد له الولاء الأسمى، وأن جميع الكيانات القائمة التي تدعي لنفسها الولاء من دونه ليس لها ذلك إلا بوصفها أجزاء من وحدة أكبر، وكذلك الحال بالنسبة لمفاهيم مثل الأمة العربية، والقومية العربية، والنظام الإقليمي العربي، والشرق الأوسط... إلخ.

وبناءً على ذلك فإن تناولنا لقضية تحديد ماهية المنطقة هو جوهر التأصيل المنهاجي لدراسة النظم السياسية العربية من ناحية وأهم تطبيقات المنظور الحضاري وأساسها، بوصفه اقتراباً منهاجياً يتعلق بتحديد الهوية، هوية هذا الكيان، ومن ثَم وحداته التكوينية. والهوية كما يعرفها الجرجاني "هي الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق".[1]

ومن ثم فتحديد تلك الحقيقة المطلقة يعني تلقائياً تحديد ماهية الحقائق الأخرى التي هي بحق تحديد لنوع البذرة أو النواة التي سيتحدد بناءً عليها ذلك الشجر الكامن في "الغيب المطلق"، وهو أهم تطبيقات المنظور الحضاري وأساسها في دراسة النظم السياسية العربية، لأن فعالية أي اقتراب منهاجي تتحدد بداية في قرته على تحديد ملامح الظاهرة موضع الدراسة وبالتالي تحديد أبعادها، فلا يمكن أن يكون هناك اقتراب منهاجي فعال وصالح لدراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية دون أن يبدأ بتحديد الظاهرة التي سيركز عليها وتعريفها بوصفها موضوعاً لدراسته. فالتناول الطبقي مثلاً يعرف الظاهرة الاجتماعية بأ ا: تشكيل أو تكوين اجتماعي مكون من طبقتين منقسمتين على أساس ملكية عناصر الإنتاج، وعدد من الشرائح الاجتماعية التي تعد هوامش الطبقة الحاكمة.

وفي سبيل تحديدنا لهوية المنطقة من خلال المنظور الحضاري نسلك الخطوات الآتية:

1- التعريف بالاقترابات البديلة لتكييف المنطقة.

[1] الشريف الجرجاني: التعريفات. القاهرة: مطبعة الباني، 1983، ص 229.

2- التعريف بالمدخل الحضاري للتفاعل مع واقع المنطقة.

3- التعريف بالعمق التاريخي للمنطقة الحضارية العربية.*

المقاربات البديلة لتكييف المنطقة العربية

تعددت وتباينت المقاربات لتكييف المنطقة العربية منذ أن فقدت فعلها في محيطها الحضاري العمراني الأوسع وتفاعلها معه، ومنذ أن فرض عليها أو فرضت على نفسها التقوقع والتحجيم في إطار مغلق لم تعهده في تاريخها.

فالمنطقة العربية منذ بداية تكوينها بوصفها كياناً تشمل هذه المساحة الجغرافية الممتدة، ومنذ أن خرجت "العروبة" من الجزيرة لتصبح هوية لهذا الكيان، وهي لا تعرف التحديد والتحجيم، فدائماً هي إطار استيعابي ممتد لا يقف عند الحدود الجغرافية أو العنصر أو اللون أو السياسة، وإنما هي تعبير عن كيان حضاري ينمو دائماً سواء أكانت له القوة السياسية والسيادة أم كان محكوماً من قبل آخرين. وفي كلتا الحالتين لم يعرف التقوقع ولم يفرض عليه التحدد، وإنما بفعاليته الثقافية الحضارية كان هو القلب والبؤرة التي تستقطب وتتسع وتستوعب دون أن تذيب الخصوصيات. إلا أنه منذ بداية القرن العشرين ولعوامل متعددة، آثرت النخبة القائدة لهذا الكيان أن تؤطره وتحدده وتحصره في نطاق جغرافي لم يكن أصلاً لنشأته، ولا محدداً لصيرورته، ولا هدفاً لحيويته.

ومنذ ذلك الحين بدأ الفراغ يستحوذ على هوية هذا الكيان وماهيته، على الأقل لدى النخب السياسية والمثقفين الدائرين حولها، فتعددت محاولات التكييف والتعريف الرامية إلى تطوير هوية جديدة تحاول أن تنسبها لعناصر في الماضي أو في التاريخ أو في الجغرافيا، وأهم هذه المحاولات هي:

أولاً: التكييف القومي للمنطقة: القومية العربية:

في ظل دواعٍ تاريخية معينة ارتبطت بالأطراف الثلاثة في المنطقة العربية - العرب والعثمانيين وأوربا- بدأت تظهر محاولات تعريف العرب قومياً على مستوى الفكر، وصاحبتها حركات على مستوى الفعل. ففي بداية القرن

* نواصل هذا المبحث في حلقة تالية بإذن الله.

نرصد ظهور حركة القوميين الأتراك ووصولهم إلى سدة الحكم في الآستانة. وفي الوقت نفسه يكون انتشار الأفكار القومية في الوطن العربي على يد مسيحيي الشام والمبعوثين العرب إلى الغرب الذين تأثروا بالفكر القومي الأوربي و ر م نجاحاته في تكوين دول قومية مستقلة. وقد تزامن ذلك مع الحرب العالمية الأولى وظهور قيادات عربية استغلت انحياز الدولة العثمانية إلى أحد أطراف الحرب، فأرادت تحقيق طموحات سياسية بالتعاون مع الطرف الآخر نظير وعود باستقلال العرب عن الأتراك وإقامة دولة عربية واحدة.

وفي ظل كل ذلك، برزت حركة القومية العربية صوتاً قوياً لأسباب ودواعٍ تتعلق في التحليل الأخير بالعنصر الخارجي وبارتباطات النظم السياسية السائدة آنذاك، غير أن ذلك لم يكن الصوت الأقوى على مستوى الخطاب الفكري. إذ إن البارز والمعروف من المفكرين آنذاك كان يدعو إما إلى إقامة خلافة عربية أو إصلاح الدولة العثمانية مثل: عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى كامل ومحمد فريد وغيرهم[2]، ونظراً لمعادلة المعرفة والسلطة القائمة آنذاك وارتباط السلطة بتوجيهات معينة فقد تقدمت الفكرة القومية إلى أن سادت في خلال الخمسينيات والستينيات، وأوائل السبعينيات ومثلت إيديولوجية شكلية تم ملؤها بمحتويات متعددة، فمرة تكون القومية اشتراكية وأخرى تكون ليبرالية، وثالثة تكون خليطاً ملفقاً ما بين مصادر متنوعة متناقضة؛ غير أ ا جميعاً لم تستطع أن تحقق التكييف المناسب لهذه المنطقة ولم تستطع أن تمثل هوية لها للأسباب الآتية:

1- أ ا لا تمثل عنصراً تكوينياً في كيان هذه المنطقة ولم تكن أحد أسس نشأ ا ودوافعها، فالكيان العربي القائم الآن لم ينشأ أمة منحدرة من عنصر واحد قادها قائد قومي ليوحدها مثل بسمارك في ألمانيا، ولم تنطلق حضار ا وعمرا ا لدواعٍ قومية أو من مخزون قومي، وإنما هي أمة أقعدها الدهر وتوزعتها الدول ا اورة وتشتت إلى قبائل متناحرة، ثم وحد ا وأ ضتها

[2] انظر عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى ومحمد فريد: تاريخ الدولة العلية، ومصطفى كامل: المسألة الشرقية.

ودفعتها عقيدة سماوية أخرجتها من طور حضاري إلى آخر. ومن نسق اجتماعي إلى آخر، لذلك لم تكن العروبة في ثقافة الإنسان العربي وخياله بعداً أساسياً في تاريخه وحضارته التي صنعها المسلمون العرب والفرس والترك والقوقاز والزنج والصقالبة... إلخ، فلم يكن العنصر أو العرق محدداً أساسياً أو معياراً للانتماء والهوية أو مصدراً للشرعية، فمن أيوبيين إلى مماليك إلى طولونيين وأخشيديين وأغالبة وأدارسة وزنكيين وحمدانيين... إلخ.

2- إن هذه الأمة أو هذا الكيان لم يثبت رجوعه إلى أصل عرقي واحد، ولم تتحدد نشأته ذا الأصل، إذ إن العرب ليسوا كالألمان المتحدرين من قبائل جرمانية واحدة أو كالروس أو الفرس، وإنما العرب شعوب متنوعة في أصلها العرقي متعددة في تاريخها وأنماطها الحضارية ولغا ا السابقة -وحد ا لغة أولاً، ثم عقيدة ثانياً، وإن كانت الأولى حملت على الثانية ولكن لم تنسخ العقائد الأخرى وإنما تحولت إلى إطار ثقافي حضاري استوعب داخله الأعراق المختلفة والأجناس المتنوعة وأصبحت كينونة الأمة مرتبطة باللغة أداة البيان وأساس الحضارة ووسيلة التواصل والتعارف، التي دمجت بين المختلفين عرقياً والمتباينين حضارياً والمتنوعين في أديا م وألوا م، فكانت الأمة العربية قلب البيئة الحضارية الممتدة ومرجعيتها المعرفية التاريخية.

3- نظراً لكون العرب ليسوا جنساً أو عرقاً واحداً وإنما أعراق وأجناس وحضارات سابقة متعددة من فراعنة، وفينيقيين، وقرطاجيين، وبربر، وبابليين، وأشوريين، وزنوج... إلخ، فإن إطلاق الدعوة القومية أساساً لتحديد الهوية ووسم هذه القومية بالعربية دفع أولئك الذين ليس لهم أصل عرقي عربي -على الرغم من أ م عرب لغة وثقافة وحضارة وتاريخاً- إلى محاولة الارتداد التاريخي للبحث عن هوية أخرى طالما المعيار هو العرق والجنس لا اللغة أو الثقافة أو الحضارة، فظهرت قوميات أخرى مثل الفرعونية في مصر التي تخبو وتعود للظهور عند كل منعطف أو تأزم في تاريخ العرب المعاصر؛ فبعد هزيمة 1976 بدأت أقلام متعددة مثل طه حسين وتوفيق الحكيم تدعو إلى الفرعونية وقبلهما في العشرينيات

والثلاثينيات كان سلامة موسى رائداً لهذه الدعوة، وجاءت بعدها مرحلة ثالثة بعد اتفاقية السلام مع إسرائيل حيث بدأت أقلام متعددة تتنازع حول هوية مصر ما بين الفرعونية والعروبة،[3] ونفس الأمر حدث في لبنان وسوريا وشمال إفريقيا والسودان.[4]

4- تأسيساً على السابق يمكن القول بأن الدعوة القومية إذا كانت قد حققت في أوربا نوعاً من الدعم للكيانات الاجتماعية الحضارية في وحدات سياسية مركزية، ومن ثَم كان لها أثر تجميعي أو توحيدي لهذه الكيانات في مواجهة عوامل التجزئة من قبل أمراء الإقطاع والنبلاء من ناحية، وإذا ما اقترنت بأثر سيادي يتعلق بتدعيم السيادة لهذه الكيانات وانتشالها من يد البابوية السياسية المهيمنة من ناحية أخرى، فإ ا في المنطقة العربية قد أدت إلى أثرين متضادين.

أولهما: تفتيت الدولة لعثمانية التي مثلت رابطة سياسية ولو على المستوى الشكلي بين الشعوب الإسلامية تسعى لمثله العديد من دول العالم اليوم سواء في منظمات إقليمية أو دفاعية.

وثانيهما: تفتيت الأمة العربية إلى كيانات متعددة في صورة دول أصبحت بعد ذلك متناحرة تحكم علاقا ا عوامل الصراع والتنافر أكثر من دوافع التعاون والتعاضد.

كذلك شهدت هذه الدول تداعياً آخر في داخلها تمثل في نـزاعات انفصالية على أسس قومية كحركات الأكراد في شمال العراق والزنوج في جنوب السودان والبربر في شمال إفريقيا، ومن ثم كانت الفكرة القومية انشطاراً اجتماعياً وحضارياً متعدد المراحل والمستويات.

5- إن القومية في مفهومها العربي تتسم بالإ ام والغموض، وينتهي تحديدها إلى التناقض الذاتي في المفهوم، فهي تقوم على فكرة العروبة أساساً

---

[3] نشرت جريدة الأهرام القاهرية في أواخر 1967 وأوائل 1968 العديد من المقالات حول عروبة مصر وفرعونيتـها، كذلك حدث نفس الأمر عام 1978 ثم جمعت هذه المقالات في مجلة السياسة الدولية في العام نفسه.

[4] حول أزمة الهوية وظهور النـزاعات القومية المتعددة، انظر المعالجة الرصينة للدكتور برهان غليون: المحنة العربية: الدولة ضد الأمة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية 1993.

لوحدة المنطقة. وهنا يصبح من المنطقي التساؤل: ما العروبة؟ هل هي وحدة الجنس والعرق؟، وهذا ما يرفضه دعا ا إلا أ م يرون في ذلك ما يناقض حقائق الواقع في هذه المنطقة بما فيها من تعدد وتنوع في الأصول والأعراق والتقاليد الحضارية السابقة، ويرون أ ا في وحدة الثقافة والقيم والخبرة الحضارية التي تظهر في اللسان العربي، وهنا تدخل مرحلة تناقض ثانية: إذاً فما مضمون هذه الثقافة؟

فهنا تصطدم الدعوة القومية بعقبة حقيقية هي تحديد العلاقة بين الإسلام والعروبة، إذ الإسلام يمثّل جوهر قيمها الثقافية ومحددها الأساسي ومنطلق تكون كيا ا الاجتماعي. وهنا تتناقض القيم الواقعية للعروبة مع الأهداف والأيديولوجيات والخلفيات الفكرية لروادها إذ إ م يحاولون اجتزاء الإسلام والعروبة معاً، فيحولون التراث الإسلامي إلى أحد أسس العروبة، ويبحثون عن أسس أخرى؛ ولكن عندما يحاولون تحديد المضمون الفكري يحولون اللغة إلى كيان أصم أجوف -أو ما يمكن أن نطلق عليه "تحجر اللغة"- بفصلها وعزلها عن المضمون الثقافي الإسلامي، ويقومون بملء العروبة بمضامين اشتراكية أو ليبرالية مما يحدث تناقضاً مزدوجاً إذ تحدث هوة ما بين إيديولوجية النظم والنخب الثقافية من ناحية وثقافة الشعوب ذات الطبيعة الإسلامية من ناحية أخرى، كذلك تحدث فجوات بين بعض النخب الثقافية وبعضها الآخر حيث إن كلا منها قام بملء العروبة بمضمون من اختياره، وقد تتناقض المضامين لتناقض الخلفيات فيثور الصراع، ولعل العلاقة بين حزب البعث العربي في العراق وسوريا ليست في حاجة إلى تفصيل.

ثانياً: التكييف الإقليمي للمنطقة: النظام الإقليمي العربي:[5]

وهو اقتراب وإن كان مبنياً على سابقه في المسلمات الكبرى والافتراضات الأساسية، إلا أنه ينظر إلى المنطقة العربية من زاوية ذات أبعاد ثلاثة:

---

[5] جميل مطر وعلي الدين هلال: النظام الإقليمي العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979.

أولها: أ ا تشكل إقليماً جغرافياً واحداً أو منطقة واحدة، وذلك تأثراً بانتشار مفهوم دراسات المناطق الذي طورته لجنة السياسة المقارنة في الولايات المتحدة في الستينيات[6]، واتخاذه وحدة للتحليل والمقارنة بين الدول التي تقع في إقليم واحد يشترك في الحد الأدنى من الخصائص الثقافية والاجتماعية والثقافية.

وثانيهما: أن الوطن العربي يتكون من وحدات أساسية هي الدول، ومن ثم ينطلق في تكييف المنطقة من مدخل الدولة بوصفه مكوناً أساسياً أو المكون الأساسي.

وثالثهما: أن هذه الدول تربطها علاقة تنظيمية في منظمة إقليمية عامة الاختصاص هي الجامعة العربية.

ومن ثم فالعرب يمثلون نظاماً إقليمياً مكتمل الأبعاد المؤسسية والنظامية والخلفيات الثقافية والاجتماعية. وهذا الاقتراب على الرغم من شكليته وكونه يجعل المتغيرات ثوابت والمظاهر أُسساً، إلا أنه لم يقدر له الذيوع أو الانتشار وإنما تراجع أمام محاولات التكييف الأخرى.[7] غير أنه لا بد من تقويم هذا الاقتراب وتحليله:

1- أنه يقوم على أسس غير راسخة في واقع المنطقة تاريخياً أو تكوينياً، فالبعد الجغرافي ليس محدداً أساسياً لها وليس من محددا ا الطبيعية، فلا يمكن الجزم بانتهاء ا تمعات العربية عند الحدود الجغرافية للدول كما حدد ا الخريطة السياسية وفقاً لموازين القوة والمصالح والأهواء المهيمنة حين تم رسمها. ولا يمكن القول: إن الحدود الجغرافية تمثل حدوداً اجتماعية حضارية ثقافية، بل إن سكان الحدود في الدول العربية يمثلون حلقات تواصل

---

[6] [5] وقد تواكب ذلك مع تأسيس جمعية دراسات الشرق أوسطية في أمريكا الشمالية بوصفها مظلة أُم تباشر هذا الحقل وترعى تخصصاته بدءاً بحق دراسة المناطق، انظـر: Leonardo Binder: ' Area Studies: A Critical Reassessment" in the study of the Middle east: Reasearch and Scholarship in the Humanties and the Social Sciences New York: John Wiley and Sons, 1972-73

[7] إبان حرب الخليج الثانية والدور الذي قامت به الجامعة العربية والذي يمثل ذروة تأكلها وانعدام فعاليتها، بل وتحولها إلى وسيلة في يد بعض الدول العربية التي بدورها وسيلة لقوى أخرى كتب الأستاذ جميل مطر مقالاً نشره في جريدة الحيـاة اللندنية يعلن فيه صراحة انتهاء مفهوم النظام الإقليمي.

متسلسلة بحيث لا يمكن -من الناحية الأنثروبولوجية- تصنيفهم لهذه الدولة أو تلك، وإنما هم دائماً حلقة وصل وخليط بين الدولتين والثقافيتين الفرعيتين، كذلك سكان الحدود بين الدول العربية والدول المجاورة التي هي أيضاً جزء من بيئة حضارية أوسع وكيان أشمل ينطبق عليهم الأمر نفسه، فهم دائماً حلقات تواصل في سلسلة ممتدة من الفعاليات الثقافية والاجتماعية في إطار العمران الحضاري الإسلامي، فسكان شمال العراق جزء من جنوب تركيا، وكذلك شمال سوريا، وسكان جنوب السودان كذلك من أفارقة دول الجوار، وكذلك في جنوب ليبيا والطوارق في جنوب الجزائر وامتدادا تهم في النيجر ومالي... إلخ، ومن ثم فهذا التعريف لا يمثل تعريفاً جامعاً مانعاً لأنه لا يجمع شتات الظاهرة ولا يمنع غيرها من دخوله.

2- إنه تكييف شكلي يقوم على اعتبار الوحدات النظامية المكونة للأمة العربية في صورة الدول السيادية المستحدثة هي الأساس، وهو ما يتناقض مع مسلمات هذا الاقتراب وأسسه الفكرية، إذ إن الأصل في هذه الدول الزوال وليس الدوام. وعليه فهي حالة مؤقتة تزول عند تحقق الوحدة العربية التي هي أمل منشود لجميع الفعاليات الثقافية والفكرية والحركية العربية، كما أن تطورات الواقع العربي تشهد ما يعاكس ذلك، فهناك دول حققت ولو آنياً صورة من التوحد والاندماج مثل اليمن، وهناك دول مرشحة للتفتت إلى كيانات أخرى والأمثلة متعددة، وإن كان في نهاية الأمر لا يمكن الاعتداد باتجاهات واقع مبهم متأرجح تتداخل فيه المؤثرات الدولية والمحلية، ويفتقد إلى الحد الأدنى من شروط الفعل الذاتي ومقوماته في المجال السياسي.

3- إن إنشاء أربعة تجمعات عربية في نظم إقليمية فرعية قد يضع حدوداً وتحفظات على صلاحية هذا التكييف، إذ يمكن القول إن هناك نظاماً إقليمياً خليجاً وآخر مغاربياً، وليس هناك ما يمنع من أن تستقل هذه النظم عن الكيان العربي بل وأن تتعارض مصالحها معه.

4- إن الجامعة العربية التي تعد محور هذا التكييف أثبتت التطورات الأخيرة فساد الأسس التي قامت عليها، فهي في جوهرها المعرفي جامعة

تفتيتية وليست توحيدية، فهي جامعة بين دول مستقلة لها سيادة تتمسك ا بشدة، ونصوص ميثاقها تجعل هذه السيادة أكثر إطلاقاً خصوصاً فيما يتعلق بالقرارات التي تستلزم الإجماع، كذلك إفرادها لبنان بملحق خاص -والأمر نفسه لفلسطين- كل ذلك يمثل انعكاساً للأمر الواقع الذي لا يستجيب لتطورات المستقبل ولا يمثل طموحاً. وقد أثبتت التطورات الأخيرة أ ا مؤسسة شكلية غير فعالة ولا تعدو أن تمثل قيمة رمزية لوجود أمة عربية، تماماً كما آل إليه أمر الدولة العثمانية بالنسبة للإسلام والمسلمين في عهدها الأخير.

5- إن مفهوم النظام الإقليمي فضلاً عن أنه غير جامع وغير مانع، فإنه قابل للتوظيف من قبل إرادات مضادة للإرادة العربية، وهو يخرج من الأمة العربية كيانات تمثل كيانات مساندة أو تمثل عمقاً استراتيجياً لها مثل إيران وتركيا، ويجعل منها دول جوار جغرافي، ويساوي بينها وبين إثيوبيا وإسرائيل، ويجعل الامتداد الحضاري والعمق الاستراتيجي تماماً مثل مصدر التهديد الحال أو المتوقع.

وفضلاً عن ذلك فإنه لكونه يتعلق بأبعاد غير تكوينية في المنطقة، فإنه قابل للتوظيف من قبل الآخرين، فقد أطلق شيمون بيريز الاسم نفسه على المنطقة العربية وإسرائيل في كتابه الشرق الأوسط الجديد، حيث أورد في الفصل الرابع الذي يحمل عنوان "النظام الإقليمي" قوله: "مشكلة هذه المنطقة من العالم لا يمكن أن تحل على يد منفردة أو حتى على مستوى ثنائي أو متعدد. إن التنظيم الإقليمي هو المفتاح إلى السلام والأمن، ولسوف يعزز إشاعة الديمقراطية والتنمية الاقتصادية والنمو القومي والازدهار الفردي، إلا أن هذا التحول لن يتم بسحر ساحر أو بلمسة يد دبلوماسية، فتوطيد السلم والأمن يقتضي ثورة في المفاهيم، وهذه ليست بالمهمة السهلة إلا أ ا ضرورية، وبغيرها فإن أي اتزان (استقرار) نحرزه سيكون قصير الأجل... إن هدفنا النهائي هو خلق أسرة إقليمية من الأمم ذات سوق مشتركة وهيئات

مركزية مختارة على غرار الجماعة الأوروبية."[8] ويكاد يكون تحديد بيريز لمفهوم النظام الإقليمي هو نفسه الذي حدده المثقفون العرب.

ثالثاً: تكييف المنطقة من منطلق نسبتها للآخر: "الشرق أوسطية":

على الرغم من تعدد الانتقادات التي تم توجيهها إلى الأسس والمنطلقات والمعايير التي قامت عليها المحاولتان السابقتان إلا أ ما تعدان محاولتين تسعيان لتكييف المنطقة ومن ثم تعريفها بناءً على معايير وأسس مستمدة من مواقعها وإن كانت جزئية أو شكلية أو مبنية على أفكار وتجارب وخبرات ثقافية حضارية أخرى.

أما بالنسبة لمحاولة التكييف هذه فإ ا في جملتها تتعامل مع المنطقة من منطلق نسبتها إلى الآخر وليس لشيء في ذا ا، فهي محاولة خارجية بصورة كاملة لا تجد لها في الواقع أي دافع أو مسوغ ولو كان ضئيلاً. فهذه المحاولة منشؤها أفكار تتعلق بالتمركز العرقي الأوربي حول الذات ورؤية الآخر من خلاله، وبالنسبة إليها فإطلاق مفهوم الشرق لم يتم بناءً على أي معيار محايد، فالشرق هنا اسم مكان يتغير طبقاً لموقع المتحدث وليس صفة لصيقة بمنطقة معينة، ولكن الخبرة الأوربية وقياساً إلى مركزيتها ارتأت أن هذه المناطق المترامية المتنوعة حضارياً هي الشرق الذي يكون أدنى وأوسط وأقصى بالنسبة إليها، ومن ثم فهو مفهوم أُطلق على منطقة قياساً إلى غيرها، فلا يعبر عن ذاتيتها الثقافية، أو خصائصها الجغرافية، أو أساليبها الحياتية، أو خبرا ا التاريخية. وقد تعددت المسميات التي أطلقت على الشرق ابتداءً بإطلاق مفهوم الشرق على حوض الحضارة الإسلامية؛ ومن هنا نشأت مراكز الأبحاث الشرقية ونشأ الاستشراق، حيث كان الشرق مرادفاً للعالم الإسلامي أو الأمة الإسلامية. و ذا المعنى استخدم لفظ "الشرق" في أواخر القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين حتى لدى المفكرين

---

[8] شيمون بيريز: الشرق الأوسط الجديد، ترجمة محمد حلمي عبد الحافظ. عمان (الأردن): الأهلية للنشر والتوزيع، 1994، ص61-62.

المسلمين،[9] وقبل الحرب العالمية الثانية وأثناءها استخدم مصطلح "الشرق الأدنى" ليشمل المنطقة العربية وتركيا، ومصطلح "الشرق الأوسط" ليشمل الهند وباكستان وبنجلاديش وسيريلانكا وأفغانستان وإيران ووسط آسيا، وبعده استخدم مصطلح "الشرق الأقصى" ليشمل الصين وكوريا والهند الصينية.[10]

وبعد الحرب الثانية وفي ظل الحرب الباردة ومحاولة إنشاء حلف بغداد جرت زحزحة الشرق الأوسط إلى الغرب قليلاً ليبدأ من باكستان وإيران وتركيا والشام والجزيرة ومصر، ثم بعد انتهاء الحرب الباردة ودخول العرب في عملية السلام مع إسرائيل أصبح الشرق الأوسط يطلق على الدول العربية وإسرائيل، فيما عرف بنظام شرق أوسطي وسوق شرق أوسطية و... إلخ، وبدأ الترويج له على يد المثقفين الإسرائيليين والمثقفين العرب الذين حذوا حذوهم،[11] وقارب أن يصبح حقيقة مؤسسة في الواقع العربي.

وقد أطلق هذا المفهوم ليشير إلى محددات ومعايير معينة في المنطقة، منها أ ا خليط من أجناس وثقافات وأعراف وأديان مختلفة، وأ ا لا تتمتع وية واحدة. وقد تم نقد هذا المفهوم في الصياغة الأولى لهذا العمل منذ[12] 1989 قبل حدوث التطورات الأخيرة ويوم كان استخدام هذا المفهوم في إطار البحث العلمي أكثر منه في الإطار السياسي الذي ينشئ ويرتب حقائق واقعية داخل الكيان العربي، وبقرارات ذاتية نابعة منه على المستويين الثقافي والسياسي تتواءم بدرجة كبيرة مع التصور الإسرائيلي لترتيب أوضاع المنطقة الذي أصبح تصوراً تتبناه الولايات المتحدة الأمريكية راعية مؤتمر السلام في الشرق الأوسط. ومن ثم أصبح قبوله ذا مشروعية لدى النخب السياسية

---

[9] عبد الرزاق أحمد السنهوري: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، ترجمة د. توفيـق الشـاوي ود. ناديـة السنهوري. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1989، ص41-49، كذلك راجع استخدامات الطهطاوي ومحمـد عبـده والأفغاني ولطفي السيد ومحمد حسين هيكل لمفهوم الشرق.

[10] د. توفيق الشاوي: الشرق الأوسط والأمة الوسط. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1994، ص2-3.

[11] انظر شيمون بيريز: الشرق الأوسط الجديد، مرجع سابق، ولطفي الخولي: عرب نعم، وشرق أوسطيون أيضاً. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، 1994.

[12] انظر كذلك: Mona Abul- Fadi and the Middle east: The Aesthetics of Political Inquiry Herndon, Va: IIIT, 1991.

العربية والعديد من المثقفين، خصوصاً أولئك الذين يمثلون النخب الثقافية المرتبطة بالسلطة والدائرة في فلكها. وقد أدى هذا التطور الأخير في استخدام المفهوم وتوظيفه إلى أن أصبحت الانتقادات التي سبق وأن وجهت لهذا المفهوم -في الصياغة الأولى لهذا العمل عام 1982- والتي كانت ذات طابع أكاديمي محدود بقاعات الدرس والمناقشة، ذات طابع ثقافي عام يتعلق بالخطاب السياسي الثقافي لمثقفي الأمة، فظهرت العديد من الكتابات التي تنتقد هذا المفهوم وتبرز خطأه وخطورته.[13]

وفضلاً عن الأبعاد السياسية الاستراتيجية لإعمال هذا التكييف في الواقع وخطور ا على الأمن القومي العربي بمعناه الشامل على المدى المتوسط والبعيد، فإنه ما زالت لتلك الانتقادات الأكاديمية لهذا المفهوم أهميتها، إذ إن مجمل ما قدم له يتعلق بالآثار المباشرة للنظام الشرق أوسطي والسوق الشرق أوسطية في واقع النظم العربية مفردة، وواقع الكيان العربي وأمنه الاستراتيجي على المدى البعيد؛ وأهم تلك الانتقادات ما يأتي:

1- إن هذا التكييف للمنطقة لا ينطلق من خصائصها الثقافية الحضارية، أو من طبيعته البشرية، أو من شكل نظمها السياسية، وإنما يقدم فقط رؤية الآخر له وتكييفه لموضعه في إطار مصالحه الاستراتيجية، ومن ثم لا يعد تعريفاً ذاتياً أو موضوعياً، وإنما رؤية ثقافية معينة جعلت من نفسها مركزاً ومعياراً وحكماً للآخرين.

2- إن هذا التعريف يدخل في المنطقة العربية ما ليس منها ويخرج منها ما هو فيها، فيدخل فيها إسرائيل ويخرج منها السودان مثلاً والمغرب العربي أو موريتانيا أو الصومال.

3- إن هذا التعريف يساوي بين إيران وباكستان وتركيا وإسرائيل وباقي الدول العربية مما يميع الحدود والأوزان والعلاقات، فإيران ليست دولة عربية، وإنما هي عمق استراتيجي حضاري ومشترك تاريخي مع الوطن

---

[13] انظر على سبيل المثال، الدكتور توفيق الشاوي: الشرق الأوسط والأمة والوسط، مرجع سابق، وكذلك تلك الدراسة الشاملة العميقة التأصيل للدكتور أحمد صدقي الدجاني: في مواجهة نظام الشرق الأوسط. القاهرة: دار المستقبل العـربي، 1994.

العربي، وكذلك تركيا. أما إسرائيل فهي كيان مصطنع استيطاني قائم على الاحتلال المادي الذي يفتقد الشرعية وإن توافرت له عوامل الفعالية والوجود، ولكنه مثله تماماً مثل الدويلات الصليبية التي أنشئت في المكان نفسه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر والتي دامت لأكثر من قرنين، ولكنها في النهاية تمت إزالتها لافتقادها الشرعية الحضارية والتاريخية.

4- إن مفهوم الشرق الأوسط يقوم على تكييف للمنطقة على اعتبار أنه تفتقد الهوية والوحدة الثقافية، ويرى فيها خليطاً من القوميات والأعراق والأديان والثقافات فيما أطلق عليه المجتمع الفسيفسائي (mosaic society) أو البلوري (prismic society)، وهذا يجعل وجود إسرائيل أمراً مشروعاً وطبيعياً وليس جسداً غريباً في البنيان العربي.

5- إن تداعيات هذا المفهوم سترسخ مفهوم الكيانات الصغيرة العرقية أو الدينية، وبالتالي يصبح أمراً مشروعاً إنشاء دولة للدروز وأخرى للموارنة وثالثة للأكراد... إلخ، مما يؤدي في النهاية إلى وجود شرق أوسط مكون من كيانات صغيرة على أسس عرقية ودينية تجعل من إسرائيل القوة الكبرى فيه.

6- إن هذا المفهوم ينفي وجود أمة عربية واحدة ذات كيان واحد صنعه التاريخ الثقافي واللغة؛ له علاقات متنوعة مع الكيانات المجاورة تتراوح في الاشتراك في معظم هذه المكونات، ومن ثم وجود علاقات تعاونية تمثل رصيداً استراتيجياً مع الاختلاف والتصارع في كل شيء، ومن ثم يوجد صراع حضاري ممتد يقوم على فرضية الإثبات من خلال النفي، حيث إن وجود أحد الطرفين وتثبيته يعني في التحليل الأخير نفي الآخر وإزالته تاريخياً، وينطبق ذلك بصورة كاملة على إسرائيل.

7- إن هذا المفهوم وما يترتب عليه من نظم وعلاقات وتنظيمات ومؤسسات يبتغي تذويب إسرائيل في المنطقة وذوبان الهوية العربية، مما يعطي لإسرائيل شرعية تاريخية وثقافية في هذا الكيان، أو ما يطلق عليه اصطناع الوجود، وجعله طبيعياً ومقبولاً على الرغم من أنه غير طبيعي فيما عرف بمصطلح "تطبيع العلاقات مع إسرائيل".

تلك هي أهم محاولات تكييف المنطقة من منظورات إما جزئية أو شكلية أو خارجية تعكس رؤية كيانات أخرى ومصالحها. ومن الواضح أ ا جميعاً لم تستطيع تقديم تعريف للمنطقة قادر على استيعاب تفاعلات الزمان والمكان والإنسان على هذا التراب العربي، بصورة تعبر عن جوهر التجربة العربية وحقيقتها، وتعكس تفردها وجوانبها كلها بصورة تجعل منها كياناً يختلف أو يتمايز -كما هي طبيعة ا تمعات البشرية- عن مختلف التجارب الأخرى المحيطة ا سواء في داخل محيطها الحضاري أم خارجه.

وفي المبحث التالي سنقدم محاولتنا للتعريف بالمنطقة، وهي محاولة تنطلق من رؤية شاملة لمختلف أبعاد هذا الكيان زمانياً ومكانياً وإنسانياً، وتقيم علاقات متوازنة وطبيعية مع مختلف الكيانات ا اورة له، وتعكس حقيقته وكوامن جوهره.

وهي محاولة لا تدعي الإطلاق في الصحة أو الصلاحية، وإنما تشير إلى الأسس والمسلمات الأساسية التي ينبغي الانطلاق منها في محاولة تنظيرية في مجال هذا الكيان العمراني الحضاري.

المدخل الحضاري للتعامل مع واقع المنطقة

ينبغي -في البداية- تأكيد أن هذه المحاولة لتكييف المنطقة العربية وتقديم تعريف لها ليست المحاولة النهائية أو التعريف الجامع المانع الذي يحول دون الحوار والتفاعل، وإنما هي المحاولة الأولى التي تنطلق من الأسس التكوينية والمحددات الجوهرية للمنطقة العربية، ذلك لأن منطلقها هو النظر إلى الكيانات البشرية ليس من خلال أصولها العرقية، إذ إن امتداد التحليل بصورة أكثر عمقاً ودون الوقوف عند نقطة تحكمية في التاريخ يمكن الرجوع إلى الأصل العرقي الواحد وللبشرية جمعاء، وذلك امتثالاً لقيم عقدية أصيلة، كما أكد رسول الله ﷺ في حجة الوداع حين قال: "كلكم لآدم وآدم من تراب". ومن ثم فالتعريف بناءً على عرق معين مسألة يحوطها قدر من التحكم والافتعال غير مسوغ، حيث إنه يمكن العودة دائماً للوراء خطوة حتى المخلوق الأول.

والتعريف بناءً على الخصائص الجغرافية أيضاً ينطبق عليه الأمر نفسه إذ لم يثبت التاريخ حتى اليوم أن هناك جماعة بشرية عاشت في عزلة تامة في نطاق جغرافي معين، ولم يحدث أي تعديل أو تغيير في ذلك النطاق، كما أنه ليست هناك خصائص جغرافية متفردة لكل منطقة بعينها تجعل شعبها أو سكا ا يستمدون هويتهم منها، فهناك دائماً قدر من التشابه والاختلاف بالصورة التي تؤدي إلى تحييد الأثر إلا في ظل عوامل مساعدة أخرى.

والتعريف طبقاً للّغة بوصفه بناءً من ألفاظ وحروف وتراكيب -بعيداً عن الإطار الثقافي- لا يمكن النظر إليه على أنه محدد للهوية، إذ إن الناطقين بالإنجليزية أو الفرنسية في العالم لا يمثلون هوية واحدة أو ذاتية واحدة. ولذلك فإن منطلقنا في هذه المحاولة يتم من وحدة تحليلية هي مجمل تفاعل جميع هذه الأبعاد بالإضافة إلى العقيدة ونتاج اندماجها وليست مجموعها، أي أنه لا بد من إدخال عنصر الزمان ضمن المعادلة حتى تكون هناك حضارة، إذ إن مجرد جمع عوامل جغرافية وعرقية ولغوية ودينية لا يؤدي إلى وجود هوية، وإنما لا بد من فعل الزمان في الإنسان حتى تنصهر هذه الأبعاد خلال عملية تاريخية ممتدة تنضج فيها أبعاد معينة في مراحل زمنية مختلفة تؤدي في النهاية إلى تكوين هذه الهوية أو تلك بصورة تجعلها متفردة غير مكررة، ومن ثم فإن المدخل الحضاري هو الأكثر مناسبة والأجدر بأن يكون المنظور والقاعدة لعملية التعريف.

وهنا يجب أن نؤكد أننا لا نقصد بالحضارة تلك المعاني والدلالات النابعة من المصطلح الأجنبي له (civilization)، وإنما نقصد ا تلك المعاني العربية التي تعطي دلالة الحضور والشهادة بما يستلزمه ذلك الحضور في وجود ذاتية معينة حاضرة ليس وجوداً مغيباً فاقد المضمون والمعنى.[14]

وعندما ننطلق من المنظور الحضاري في تعريف المنطقة العربية فإننا ننظر إلى العروبة بوصفها رابطة ثقافية حضارية بالأساس تمثل آصرة التحام بين

---

[14] راجم ما قلّ ودلّ في الحقل الدلالي وسيرة المصطلح، البحث القيم للدكتور نص محمد عارف: الحضـارة -الثقافـة- المدينة: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. فرجينيا: المعهد العالمي للفكـر الإسـلامي،1994.(سلسـلة المفـاهيم والمصطلحات؛ 1).

الشعوب والجماعات والأفراد في المنطقة. ومضمون هذه الرابطة أو مضمون هذه الثقافة مضمون ذاتي غير خاضع للملء والتفريغ بالقيم العابرة للمجتمعات أو العابرة للبحار، ذلك المضمون الذاتي الذي تم تشكيله وإنضاجه عبر عملية تاريخية ممتدة منذ نشأة الكيان من بعد الهجرة النبوية الشريفة إلى اليوم بعد أن انتقل العرب من أفراد وجماعات صغيرة ومتناحرة إلى أمة ذات رسالة ووظيفة شعارها ﴿نُ * والْقَلَمِ وما يسطُرونَ﴾ (القلم:1)، استوعبت جميع الثقافات المعاصرة لها وهضمتها وحفظتها وصاغت إطارها الثقافي الذاتي المتميز الذي شكّله إنسان الحضارة الإسلامية المسلم والمسيحي في هذه المنطقة، إذ اشتركا في إطار ثقافي واحد صنعه الإسلام في أبعاده الحضارية ومضمونه الديني، الذي حفظ الأديان السماوية الأخرى ونظم وجودها، ولم يدفعها للزوال كما فعلت الحضارة الأوروبية مع حضارات المايا والانكا والأنديز وسكان أستراليا الأصليين، والحضارات الأفريقية المتعددة التي أصبحت حفريات معرفة وجماعات لا يعرفها إلا الأنثروبولوجيون.

فقد حافظ الإسلام على العقائد السماوية اليهودية والمسيحية وهو لم يحافظ عليها من حيث الوجود فقط، بل دفعها أيضاً للحضور فكانت حضارة الإسلام صناعة، أسهم فيها كل من سكن دار الإسلام، ومن ثم أصبحت هناك ثقافة شكّل الإسلام القسم الأعظم من قيمها ومفردا ا ومعاييرها. وبفضل هذه الثقافة وبفعلها وعبرها اندمجت الجماعات البشرية في هذه المنطقة في كيان واحد هو أمة العرب أو العروبة. وإذا كانت هذه العروبة ذات مضمون إسلامي فإن الإسلام لم يقف عند حدودها بل تجاوزها إلى إطار محيط أوسع وأرحب، هو ما نطلق عليه أمة الإسلام أو العالم الإسلامي، منشئاً بذلك درجة أخرى من التجانس والارتباط المعنوي والثقافي الأوسع الذي يضم إلى المنطقة العربية كيانات أخرى تمثل في مجموعها منطقة حضارية واحدة، ويعد كل منها عمقاً حضارياً واستراتيجياً للآخر، وتحكمها ضوابط ومعايير الإطار الأوسع مع الحفاظ على

خصوصيا ا وتنوعها الفعال. ومن ثم فإن التعريف الكامل بالمنطقة العربية يقتضي ألا نقف عند مجرد الإلمام بالأبعاد الذاتية لها فحسب، وإنما يفترض كذلك الإحاطة بمدى علاقا ا بمحيطها الإسلامي وطبيعته ويمكن إيجاز ذلك في الآتي:

1- إن المنطقة العربية مع سائر أجزاء العالم الإسلامي منطقة حضارية واحدة ذات طابع مشترك حفظ له تضامنها ووحد ا على الرغم مما تحفل به من مظاهر التعدد والتنوع.

2- إن عصب هذه المنطقة الحضارية الإسلامية هو العروبة، ولب هذا العصب وجوهره هو الإسلام، فالمنطقة العربية تحتل وسط أو قلب المنطقة الحضارية الإسلامية، وقد نجد هذا الدور المحوري تاريخياً كما هو قائم بالفعل جغرافيا، ومستمر بصفة دائمة لغوياً حيث العربية لكو ا لغة التراث الإسلامي الأعظم هي المرجعية المعرفية للمسلمين جميعاً.

3- تحتل المنطقة العربية في ذا ا موقعاً وسطاً -جغرافياً وسياسياً وتجارياً- في قلب العالم القديم، فهي بمنـزلة القلب النابض للعالم، وهذه الوسطية تنفي عن هذه المنطقة صفة الحيادية، فهي ليست بالمنطقة الهامشية أو القابلة للتشكل أو التجاهل، وإنما هي منطقة تفاعل؛ فإما أنت تكون صاحبة المبادرة ومصدر الفعل أو أن يفعل ا، فتكون مجالاً لصراع القوى المناوئة لها ونفوذها، فالمنطقة العربية بمعطيا ا التكوينية بؤرة الوسط أو قلب القلب، وهذه المركزية في الموقع السياسي والحضاري والاقتصادي والمعنوي والتاريخي والجغرافي تلقي على منطقتنا العربية عبء القيام بمهمة قيادية في محيطها الحضاري.

وانطلاقاً من ذلك فإن محاولة تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري محاولة تتجاوز التعريفات السابقة، وتستوعبها وتنفي عنها السلبيات وتتجاوزها، وتطرح العديد من الأبعاد الواقعية وجوداً والجديدة إدراكاً ومعرفة، على الرغم من أ ا من أسس وجود الكيان العربي.

1- فالتعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصراً أساسياً في نظرته إلى المنطقة، ولكنه لا ينظر إلى هذا التعدد والتنوع على أ ما أمران سلبيان يجب أن يزالا، وأن يتم الاستيعاب أو النفي لا على أنه مسألة مطلقة يجب تضخيمها، وإنما ينظر إليه في إطار سنن خلق الإنسان وا تمع، فمن آيات الله الاختلاف في الكون والتعدد والتعايش والتعارف والتعاون. ومن ثم طالما أن هذا التعدد واقع داخل إطار الكيان الحضاري الإسلامي، فإنه يؤخذ في إطار عوامل الوحدة والتماثل الذي صاغته الحضارة العربية الإسلامية في تطورها التاريخي، فالبؤرة في التركيز هنا هي العنصر الثقافي والحضاري الذي شكل هوية واحدة الاختلاف ولتنوع في المسائل الأخرى وفطرة لا يجب التوقف كثيراً عندها.

2- إن التعريف الحضاري في حين أنه يبرز موقع الكيان العربي من الإطار الحضاري الكلي يتجاوز الانطوائية ويجدد الجسور والأواصر التي تكسبه عمقاً حضارياً استراتيجياً، يمتد في الكيانات ا اورة للمنطقة العربية.

3- يعيد التعريف الحضاري تقويم المعايير والأوزان في ضوء الخصائص التكوينية للكيانات البشرية الاجتماعية التي تشكلت وانصهرت في بوتقة حضارية نوعية مشتركة، وبذلك لا يستمر الخلط المضلل الذي يسوي بين تركيا وإيران من ناحية وإسرائيل من ناحية أخرى، والذي يتخذ من القومية أو الإقليم حجة لتفتيت حضارة أكثر شمولاً واتساعاً.

4- يسد المنظور الحضاري الثغرة التي تكسب الكيان الصهيوني شرعيته في المنطقة، ويهدم الأسس التي تقوم عليها إسرائيل بوصفها دولة. ومن ناحية أخرى فهو يسد الباب أمام تفجير وابل من الدويلات القومية والعرقية والطائفية المتعددة، التي دد وحدة المنطقة. في الوقت نفسه يمثل حمايةً لهذه الكيانات العرقية والقومية والطائفية والدينية، فلا يذيبها في إطار قومية واحدة غالبة، ولا يمسخ خصوصيا ا وتميزا ا، بل يؤمنها ويحميها، وتصبح الجماعة اليهودية جماعةً أو كياناً نوعياً ذا تمايز في إطار الكيان الحضاري الأشمل، ومن ثم يكون للجماعات اليهودية كغيرها من الجماعات الإثنية الحق في الوجود

والفعل والحضور، كما كان عليه الحال بالفعل بالنسبة لها ولغيرها في ا ال الحضاري الإسلامي منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً لم يمسسها سوء. فالحضارة الإسلامية حضارة استيعاب وليست حضارة تسلط، وهي حضارة جمع وتأليف وليست حضارة هيمنة ودمج، وهي حضارة سلام تؤمن سلم الجماعات النوعية المتباينة واستمرارها بغض النظر عن أصول هذا التباين، كما تؤمن كرامة الإنسان دون النظر لانتمائه الجماعي، وذلك خلافاً للحضارة القومية وهيمنتها وعلوها ونقاءها العنصري ولو اقتضى الأمر إهدار الجماعات الأخرى وسحق أفرادها.

5-في إطار الخصوصية الحضارية السابق ذكرها نجد أن المنظور الحضاري للمنطقة العربية لا يحفظ للكيان العربي وحدته فقط، ولكن يدعم من تكامل أوسع يعطي للكيان العربي أعماقاً ثقافية وإنسانية واستراتيجية. وهو يبرز للكيان العربي تمايزه بما ينطوي عليه من موقع قيادي محوري في وسط منظومة حضارية أصيلة.

وبذلك يمكن القول: إن المنظور الحضاري يجعل من وسطية المنطقة العربية عاملاً ذاتياً نابعاً من خصائصها التكوينية وقيمة مضافة له تحسب إلى قو ا، فهي وسطية ذات أبعاد موضوعية تتوسط المنطقة العربية محيطاً حضارياً أوسع تمثل هذا المحيط وسطاً للعالم،[15] فالمنطقة العربية بذلك وسط الوسط، وهذه الأبعاد التي تعطي هذا الكيان العربي تميزه الأوسطي لا تختص بخصائص ومعايير دون أخرى، بل هي جامعة شاملة تجمع ما بين الأبعاد الجغرافية السياسية والاستراتيجية والاقتصادية والسكانية والثقافية والمعنوية والحضارية... إلخ، "فالأوسطية" هنا منطلق ذاتي، وهي ذاتية تحمل معاني التخصيص والتأصيل، و ذا المعنى فـ"الأوسطية" تفيد خصيصة تكوينية تلتصق بأصول نشأة الكيان وقواعد الحركة التنظيمية فيه، وليست وصفاً من

---

[15] قارن مع تلك الرؤية التي تدمج بين الشرق الأوسط على أساس الدلالة الاصطلاحية لمفهوم الوسط د. توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص468.

الخارج يطلقه عليه كيان آخر ذو مصالح ومواقف معينة من الكيان العربي تكاد تكون صدامية صراعية على مر التاريخ.

الكيان الاجتماعي الحضاري العربي

تعريف ذاتي للمنطقة العربية ما بين التأصيل والتخصيص:

تأسيساً على ما سبق تفصيله من أهمية تكييف المنطقة وضرورته انطلاقاً من منظور حضاري فإن محاولتنا للتعريف ترى أن المنطقة تعبير عن "كيان اجتماعي حضاري عربي"، هذا الكيان هو المفهوم الأكثر قدرة على التعبير عن كوامن حقيقة هذه المنطقة وأبعادها المادية والمعنوية التاريخية والمعاصرة، الإنسانية والجغرافية السياسية.

والكيان الاجتماعي الحضاري العربي يمكن تعريفه بأنه: قاعدة جماعية بشرية ذات أبعاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حول أصول عضوية وحيوية، في بيئة زمنية متصلة ذات امتدادات مكانية، يتم صقلها ن خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة. وهذا الكيان يعكس ويقدم القاعدة البنيانية للمنطقة في أصولها وقواعدها الكلية، كما أنه يمثل مفهوماً تفسيرياً قادراً على تقديم المداخل المتنوعة والمتكاملة لفهم الظواهر السياسية في المنطقة العربية وشرحها وتفسيرها خصوصاً إذا ما ارتبطت مع بقية منظومة المفاهيم، مثل البيئة الحضارية والفاعلية والدافعية والنسق القياسي للدولة الشرعية، والنظام السياسي... إلخ، تلك المنظومة التي تحاول طرح منظور موضوعي يعبر عن الخصوصية التاريخية أو الذاتية الحضارية للمنطقة وينبع من البيئة الثقافية لها وقابل للتوظيف سواء في تكييفها وتعريفها أم في دراستها وشرحها وتفسيرها.

ومفهوم الكيان الاجتماعي الحضاري يستخدم في هذا السياق تعريفاً للمنطقة العربية وتكييفاً لها، ولا يعني أن هذا استخدامه الوحيد، وإنما هو الاستخدام الأساسي له من حيث المفهوم التحليلي، والمدخل التفسيري لدراسة النظم السياسية العربية من منظور حضاري. ولذلك فإن الدلالات الواردة في هذا السياق هي فقط تلك الدلالات المتعلقة به مفهوماً للتعريف،

التي تنصرف إلى كونه يقدم تحديداً لأنماط اجتماعية تاريخية، وهي تصف جماعة بشرية تشترك في أصولها وخصائصها التكوينية وقواعدها الحركية التي نظمت صيرور ا عبر زمان تاريخي ممتد فأنتجت بنية اجتماعية ذات هوية معينة يطلق عليها مفهوم الكيان الاجتماعي.

وهذا الكيان الاجتماعي يوجد في بيئة حضارية، وتعد البيئة الحضارية البوتقة التي تفاعلت فيها مكونات الكيان الاجتماعي حتى أخذت صور ا النهائية، وتتكون من عناصر الفعل الحضاري المادية والمعنوية. فالكيان الاجتماعي الحضاري العربية يوجد في إطار بيئة حضارية إسلامية تشتمل على الكيان العربي والكيانات الاجتماعية الأخرى داخل البيئة نفسها، وتحكم علاقة الكيان بالبيئة الحضارية عواملُ محددة تشكل في مجموعها مفهوم الفعالية الحضارية، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة تاريخية معينة. والفعالية قد تصف حالة الكيان في لحظة معينة، وقد تصف علاقة الكيان بالكيانات المتنوعة الأخرى، وقد تصف علاقة الكيان بالبيئة الحضارية في موقف ما، وقد توظف في تكييف العمليات الناجمة عن جملة الممارسات والعلاقات المرتبطة بمواقف وأطوار تاريخية محددة.

المتكلمون وأصول الفقه
قراءة في جدلية العلاقة بين علمي الأصول والكلام

قطب مصطفة سانو*

تمهيد

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أبعاد العلاقة الجدلية بين علمي الأصول والكلام، تلك العلاقة التي نحت في بداية الأمر إلى أن يحتوي علم الكلام علم الأصول، واستيعاب مباحث الأصول في مباحث الكلام. بيد أن المناظرة بين المتكلمين -من معتزلة وأشاعرة وغيرهم- صيرت تلك العلاقة علاقة تكامل وترابطٍ وتداخل، وذلك بسبب عدم تمكن أي فرقةٍ من الاستئثار بعلم الأصول، والانفراد به مجالاً لبث مقولاتها.

وتسعى هذه الدراسة ثانياً إلى تحليل الظروف الفكرية والسياسية التي دفعت بالمتكلمين -على اختلاف توجهاتهم- إلى التركيز على علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية الأخرى التي كانت معروفة إبان نشوء الفِرق الكلامية، وذلك لإبراز أن تطوير مباحث علم الأصول وموضوعاته على أيدي المتكلمين لم يكن خلواً من أي تأثر اجتماعي أو سياسي، فذلك أمر طبيعي في

---

* دكتوراه في القانون من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 1996. أستاذ مساعد في قسم الفقه والأصول بالجامعة نفسها.

حق كل فكر إنساني يتفاعل مع مشكلات عصره، حتى ولو كانت مرجعيته هي الوحي الإلهي.

وتسعى هذه الدراسة ثالثاً إلى تأكيد القول بأن بحث المتكلمين في الأصول أحدث نقلةً نوعيةً وتغييراً جذرياً في بنية هذا العلم، وارتقى به من أن يكون عملاً يقوم به علماء أفذاذ في الواقع الإسلامي إلى جهد جماعي متكامل متماسك الأركان، كما أن بحثهم فيه صير مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة، وقوانين المنطق التي استفادها المسلمون من التراث الفلسفي اليونانيّ، وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الدراسة تدعو إلى اعتماد أدوات الرصد والتحليل في العلوم الاجتماعية المعاصرة مصدراً من مصادر التقعيد الأصولي لتوليد فقهٍ جديدٍ مواكبٍ للمستجدات والحوادث، وإلى مراجعة جملةٍ من المناهج الأصولية التي لم تخلُ من تأثر في نشأ ا بالظروف السياسية والفكرية والاجتماعية، كالقياس، الاستحسان، سد الذرائع، شرع من قبلنا، والمصالح المرسلة... إلخ، فهذه القواعد وغيرها بحاجة إلى مراجعة نوعيةٍ تجعلها أكثر تفاعلاً مع الواقع المعيش، وتسهم في تسديد الحياة بحقائق الدين وتعاليمه الخالدة.

وعلى العموم، سلكت هذه الدراسة المنهج الوصفي التحليلي النقدي في تناول موضوعا ا، ومالت في كثير من الأحيان إلى الاختصار غير المخل، مع العزوف عن ضرب الأمثلة والشواهد إذا لم تكن ثمة ضرورة تدعو إلى ذلك.

نسأله تعالى أن يوفقنا إلى الصواب من القول والعمل، إنه نعم المولى ونعم النصير.

علما الأصول والكلام بين الإذابة والتكامل

1- تحديد المراد بكلا العلمين:

ثمة اختلاف بين الأصوليين في تحديد تعريف دقيقٍ لعلم الأصول، ولن يفلح المرء مهما بذل من جهدٍ في العثور على تعريفٍ يحظى بقبول الجميع، ولعل مرد

ذلك إلى المناهج التي سلكها المؤلّفون في هذا العلم، والتي انعكست بطريقة مباشرة وغير مباشرة على كثير من مباحثه، كمبحث تحديد المراد بالعلم نفسه، والوظيفة المنوطة به. وأياً ما كان الأمر، فإننا سنتجاوز تلك الاختلافات برواسبها، وأسبا ا، ونتائجها حتى حين، لنعتمد مبدئياً التعريف الذي أورده الشوكاني ضمن جملة من التعريفات وذلك لتميزه بالدقة، والتركيز، وهذا نصه:

"العلم بالقواعد التي يتوصل ا إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية."[1]

ولئن كان قدر علم الأصول قد قضى بأن تتميز جل مباحثه بالاختلاف والنـزاع، والتعدد والتنوع، فإن علم الكلام -هو الآخر بطبيعته- يتفوق على علم الأصول في هذا ا ال، ولذلك فمن العسير أن يحصل المرء على تعريف ينال القبول لدى كل علماء الكلام على اختلاف منهاجهم في البحث والنظر. ولعل أول شأنٍ يلقى فيه المرء نقاشاً واختلافاً هو تحديد المراد بعلم الكلام نفسه، وليس من جدوى في أن نستعيد ذلك النـزاع في هذا المقام، ويكفينا أن نورد التعريف الذي انتهى إله أبو نصر الفارابي في بداية القرن الرابع في كتابه "إحصاء العلوم":

"صناعة الكلام ملكةٌ يقتدر ا الإنسان على نصرة الآراء والأفعال التي صرح ا واضع الملة، وتزييف ما خالفها بالأقاويل."[2]

وثمة تعريف قريب إلى هذا انتهى إليه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري في "المقدمة" عندما قال ما نصه:

"... علم يتضمن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على

[1] انظر: محمد بن علي الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق د. شـعبان إسماعيـل. القاهرة: دار الكتبي، 1992، ج1، ص48.

[2] انظر: أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي: إحصاء العلوم. القاهرة: الأنجلو المصرية، 1968، ص131.

المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة."[3]

بالنظر في تعريف كل من العِلمين يجد المرء أن بينهما قواسم مشتركة، وخاصةً على مستوى الهدف، فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص لتوجيه الواقع وفق تلك الأحكام، وتطبيقها عليه. وأما علم الكلام، فإنه هو الآخر يهدف إلى الغاية ذا ا، ولكن بطريقة تتمثل في تنقية الواقع من العقائد والتصورات المحرفة الباطلة، ولن يتأتى ذلك للمتكلم إلا باستيعابه للأحكام الصحيحة التي ينبغي تفعيل الواقع ا. وأما على مستوى الأسباب في نشوء كلا العلمين، فيكاد الأمر فيه أن يكون واحداً، إذ إن علم الأصول قد ظهر نتيجة الانحراف الذي بدأ يتسرب في فهم النصوص، وفي تنـزيلها،[4] كما ظهر لمواجهة التسيب وعدم الانضباط اللذين بدءا يتلبسان بالحقائق الدينية، ويحل الأفهام الخاطئة المنبثقة عن اجتهاد لم يستكمل شروطه محل الأفهام القويمة السديدة، الأمر الذي ترتب عليه -في بعض الأوساط- ميل إلى التلاعب بالنصوص، وانطلاق في تأويل النصوص وتوجيهها بوجه وبغير وجه بدعوى حرية الاجتهاد والتفكر المستقل. فكأن علم الأصول جاء ردة فعل لتلك الظاهرة التي أوشكت أن تقوض أركان الدين، فكان بمنـزلة علم ضابط لحركة الاجتهاد فهماً للنصوص وتطبيقاً للأحكام المستنبطة منها[5].

---

[3] انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون: المقدمة، تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي القـاهرة: لجنـة البيـان العربي، 1957-1962، ج3، ص1069.

[4] ولقد أكد هذا الأمر الإمام السبكي عندما قال: "... فقد خطا الإمام الشافعي بكتابه هذا (ويقصـد الرسـالة) خطوات واسعة بالفقه من حيث وضع القواعد للمجتهد، وإلزامه الأخذ ا، أو بنظائرها حتى لا يـأتي اجتـهاده متناقضاً يوماً يستدل بالعام، ويوماً يقول إن دلالته ظنية، ويوماً يستدل بالخاص، ويوماً يقول يحتمل أنه خصوصية. ولا يخفى ما يترتب على وضع هذه المبادئ من انتظام سير الفقه، وتوحيد مجاريه، وعدم الاضطراب في التفريـع". انظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي، وعبد الفتـاح الحلـو. مصر: مطبعة عيسى الحلبي، ط1964، ص229.

[5] وقد أشار الإمام الرازي إلى هذا الأمر عندما قال: "الناس كانوا قبل الشافعي -رضي الله عنـه- يتكلمـون في مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشـريعة،

وأما علم الكلام، فقد ظهر هو الآخر حسب تعريفي الفارابي وابن خلدون للدفاع عن العقائد الإيمانية ضد الانحرافات في التصور والفكر بغض النظر عن إصابتهم أو خطئهم في ذلك. وإذ كان الأمر كذلك، فلنحاول تبين نشوء العلاقة بينهما، والكشف عن أسبا ا وآثارها.

2- نظرة في تاريخ الاتصال بين العلمين وغايته:

وأما بالنسبة لتاريخ الالتقاء بين العلمين، فإنه يمكن إرجاعه إلى منتصف القرن الثالث الهجري، تلك المرحلة التي شهدت نمواً متزايداً للتيارات الكلامية في الواقع الإسلامي عامة، ولمدرسة المعتزلة في حاضرة الخلافة ببغداد خاصة، وذلك بعد أن طابت الخلافة للخليفة العباسي المأمون[6] الذي تربى في كنف المعتزلة، وتأثر بأفكارهم مبادئهم ومنطلقا م، فظهر ذلك التأثر على تعامله مع الفرق المناهضة للفكرة الاعتزالية خلال تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي. ولئن كان قدر الشافعي -رحمه الله- أن نجا من الوقوع في براثن الحكم الاعتزالي الذي تمثل في دولة عبد الله المأمون بن هارون الرشيد، وبلغ ذروته في دولة المعتصم، فإن عدداً كبيراً لا يستهان به من تلاميذه قد ابتلوا بسطوة المعتزلة وتسلطهم على الغير، وليس فتنة خلق القرآن سوى أمارة ساطعة على تلك النـزعة التسلطية التي مارسها أساطين الاعتزال على غيرهم في الفكر والتصور والمنطلق.

وبما أن الإمام الشافعي الذي يعد -بحق- الواضع الأول لقواعد علم الأصول قد نال كتابه الرسالة إعجاب أهل العلم بالحديث في الحجاز، وأهل

وفي معارضتها، وترجيحها، فاستنبط الشافعي -رحمه الله- أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليـه في معرفة مراتب أدلة الشرع..." انظر: محمد بن عمر فخر الدين الرازي: مناقب الشافعية، ص 100 وما بعدها.

[6] أشار الأستاذ أحمد أمين إلى هذا قائلاً: "... إنما حسن مركز المعتزلة وناصروا الدولة يوم اعتنق الخلفاء مبادئهم، أمثال المأمون، فقد كان معتزلياً في مبادئه وتصرفاته، وكذلك في أيام المعتصم والواثق. قال المسـعودي: "وسـلك الواثق في المذهب (يعني مذهب الاعتزال) مذهب أبيه (يعني المعتصم) وعمه (يعني المأمون) من القول بالعدل (مـن مبادئ الاعتزال) فلما جاء المتوكل انصرف عن المعتزلة، فانصرفوا عنه، وكاد لهم، وكادوا له". انظر: أحمد أمـين: ضحى الإسلام القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة، ج3، ص85.

الرأي في العراق، فقد كانت أفكاره وآراؤه في هذا الشأن محل اهتمام العلماء في عصره وبعده، دراسةً وتأصيلاً، أو شرحاً وتفصيلاً، أو نقداً وتطويراً.[7] حتى إذا ما أوشك القرن الثالث الهجري على الرحيل إذ بالساحة الإسلامية تشهد ميلاد حركة فكرية كلامية منبثقة من رحم الفكرة الاعتزالية ذا ا، ومصححة لكثير من تجاوزا ا، ومكفكفة لغلواء المعتزلة وشططهم بسبب ثقتهم المفرطة في العقل الإنساني وأحكامه حتى ولو كانت مجافية لبعض مقررات الدين، تلك هي الفكرة الأشعرية. إن ظهور الفكرة الأشعرية في ماية القرن الثالث الهجري في شكل معارضة عقلية للفكرة الاعتزالية كان له أثر بالغ في رفع المعتزلة من مستوى مباحثا م، وطروحا م، وبراهينهم، وحججهم، وذلك لأنه قد كان وراء هذه المدرسة الجديدة أناس خبروا الاعتزال، ووقفوا على مثالبه ومعايبه، وأدركوا مواطن الخلل في تفكير المعتزلة، ومناهجهم، الأمر الذي يعني قدرة هذه المدرسة ورموزها على مناهضة أفكار المعتزلة، وآرائهم، اعتماداً على المنهج ذاته الذي يعتمدونه في إفحام خصومهم ومخالفيهم.[8] ولهذا ، فإن المعتزلة أيامئذٍ أدركوا أنه لا مناص من مواجهة هذه النـزعة العقلية الجديدة، وأنه لا بد من الأخذ بكل ما يؤدي إلى محاصر ا في مهدها حتى لا تكدر الجو الذي صفا لهم حيناً من الدهر، ولا تشوش على أفكارهم أو تأتي عليها من الأساس بالنقض والتقويض والإبطال. ولئن استطاع المعتزلة أن يمارسوا سطو م ونفوذهم على أهل العلم بحديث رسول الله ﷺ وذلك بفضل سلطان الدولة

[7] ثمة أكثر من عشرة شروح لكتاب الرسالة، بيد أنه حتى هذه اللحظة لم يتم العثور على أي شرح منها، وذلك حسب ما ذكره شارحها الأخير الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله- في مقدمته على الرسالة، ص 15. والجدير بالذكر أن الذين تولوا شرحها كانوا من كل الفرق الكلامية، معتزلة وأشاعرة وماتريدية.

[8] وفي هذا يقول الإمام محمد الطاهر بن عاشور واصفاً الأثر الذي كان لمؤسسة المذهب الأشعري في كسر شوكة المعتزلة، ودحض أفكارهم: "... فتصدى العلماء للرد على هاته الفرقة، ومن أشهر من تصدى للرد عليهم بطريقة فلسفية أبو الحسن الأشعري المتوفي 330هـ، وأملى كثيراً من الرد في تفسيره الذي سماه المختـزل في خمسمائة جزء... " انظر، محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب (تونس: الشركة التونسية للتوزيع)، ص 36 وما بعدها.

التي تبنت أفكارهم ووظّفتها، وسعت إلى فرضها على العامة والخاصة، فإن المدرسة الجديدة التي نشأت من رحم الاعتزال ما كانت لتستسلم لغلوائهم، ولا لتنسحب من ساحة المناظرة والحِجاج.

ونظراً إلى أنّ الساحة الإسلامية منذ مستهل القرن الثالث الهجري قد شهدت نقل الكثير من مبادئ الفلسفة اليونانية وطروحا ا وقوانينها وخاصة المنطق الأرسطي، فقد اهتمت غالب الفرق بدراستها ومناقشتها، وإعادة توجيه كثير من مقررا ا، و ذيبها، واتخاذ بعض مقولا ا ومناهجها أداة للمناظرة والاستدلال، وخاصة في إطار المطارحات وا ادلات التي كانت تعقد في بلاط السلاطين، ويحضرها الخلفاء والوجهاء والأمراء. حتى إذا ما أخذت دائرة الاختلاف والنقاش تتسع بين المعتزلة والأشاعرة ، وبدت في الأفق أمارات انتصار الفكرة الأشعرية الفتية على الفكرة الاعتزالية العتيدة، نتيجة عدم توغل الأشاعرة في القضايا العقلية التجريدية البحتة، وتناسب خطا م مع العقلية الإسلامية السائدة لجمهور الأمة، أدرك طوائف من علماء الكلام -معتزلة وأشاعرة- أن الاعتماد على الفلسفة اليونانية الوافدة في تقرير الأحكام الشرعية لم يعد سلاحاً مفيداً، ولم تعد الساحة الإسلامية تطيقه وتتحمله، بل إ ا قد ضاقت به ذرعاً وسئمت منه لسوقه عدداً من الخلق إلى الزندقة والسفسطة والارتداد.

ولئن كان الإمام الشافعي -رحمه الله- قد كانت له الريادة في صياغة منهجية تجمع بين العقل والنقل، وتزاوج بين الرأي والأثر، وتأخذ في الاعتبار ما للبيئات والواقعات من خصائص وخصوصيات، وما للنصوص المؤصلة من قداسة واعتبار، فإن تلك المنهجية لا يرتاب امرؤ في أ ا كانت خطوة متقدمة خطاها العقل المسلم في بلورة أصالته الفكرية واستقلاليته الثقافية، تسديداً للأفهام من الزلل والخطل، وتجنباً لركوب متن الشطط في التعامل مع لنصوص فهماً وتطبيقاً، ومع الواقعات تكييفاً وتوجيهاً. وليس من ريبٍ في أن تلك المنهجية لم تبلغ مداها على يدي الإمام الشافعي، وما كان لها ذلك، بل إنه ما

كان لها لتكون بمنأى عن الخضوع لعملية متصلة من المراجعة والتطوير والتكميل والتهذيب، وذلك لأ ا منهجية مؤسسة على المرونة ومواكبة الأحداث والواقعات المتجددة. إن هذا الجانب المهم في عمل الشافعي ما كان ليخفى على أساطين علماء الكلام -معتزلة وأشاعرة- الذين عاشوا بعده، بل إ م قد وعوه، وصدروا عنه صدوراً حسناً تمثل في استغلالهم تلك المنهجية، والاستفادة منها في تقرير مبادئهم وأفكارهم الكلامية التي ما كان لها لتحظى بقبول جماهيري آنئذٍ بدون هذه المنهجية المرتبطة الصلة بالواقع المعيش، وبالنص الشرعي، كتاباً وسنةً.

إن علماء الكلام قد لاحظوا البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي في الرسالة، وأدركوا أن البناء المنهجي الذي شرع الشافعي في التأسيس له لمّا يكتمل بعد، وأنه بحاجة إلى مزيد تطوير وإنضاج علمي. ولهذا، فقد اهتموا جميعاً -معتزلة وأشاعرة وماتريدية- بالميراث الأصولي للإمام الشافعي؛ لتمييز مسائله، وتعميق مفاهيمه، وتأصيل قضاياه، وضبط مناهجه، بما من شأنه أن يرشد حركة الاجتهاد وينظم مسالك النظر والاستدلال. وقد كان الأشاعرة من أقدر الناس على استيعاب تلك المنهجية والوعي ا، كما كانوا أكثر الناس احتفالاً ا فاتخذوها سلاحاً لكفكفة غلواء المعتزلة الذين نحوا إلى جعل العقل حاكماً على النقل ومهيمناً على أحكام الوحي. ولهذا، فإن تأثير المنهجية الشافعية بدا جلياً في توجها م، إذ إ م على الرغم من حداثة أفكارهم أخذوا يأتون على مقررات المعتزلة بالنقض والإبطال معتمدين على القواعد الأصولية بوصفها أرضية صلبة لا يقدر الخصم على النيل منها. وبطبيعة الحال ما كان أساطين الاعتزال لينسحبوا من الساحة، ويعلنوا هزيمتهم أمام الفكرة الأشعرية، وإنما قابلوا ارتكاز الأشاعرة على منهجية الشافعي في المناظرة والجدال مع خصومهم، أو لغرض استخدامها في عملية الاجتهاد والاستنباط.

ومن الملاحظ أن الموضوعية في البحث والطرح، والحياد في الاستيعاب والتعامل مع منهجية الشافعي قد غابا عن كلتا الطائفتين -المعتزلة والأشاعرة- إذ إ م قد عمدوا جميعاً إلى القواعد الأصولية المبتكرة بغية الاستعانة ا في تحقيق الانتصار الفكري والعقلي على الأغيار، مما نتج عنه تعدد أفهامهم لتلك المنهجية وتغايرها بحسب زاوية التوظيف والاستخدام وأغراضها، ولم يحاولوا التجرد من رواسب تحيزا م الكلامية الممزوجة بشيءٍ غير يسيرٍ من مفاهيم الفكر اليوناني. وإذا كان من المقرر علمياً أن الفهم العقلي يظل -دوماً وأبداً- أسير الدافع له والباعث عليه، فإنه يمكن اعتبار الفهم الذي انتهوا إليه للقواعد الأصولية فهماً غير منــزه عن مثل تلك الدوافع والبواعث. وقد كان هذا سبباً أساسياً في اصطباغ كثيرٍ من مباحث الأصول -فيما بعد- بالنــزعة الخلافية، حتى إنه لا يكاد مبحث من مباحثه يخلو من خلاف ونــزاع.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع القول بأن بداية القرن الهجري الرابع قد شهدت توطد العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، فخرجت تلك العلاقة من أن تكون علاقة غير محددة في معالمها وهيكلها إلى علاقةٍ واضحة المعالم والقسمات. ومن السهل أن يدرك المرء هذا الأمر بنظرة سريعة في المدونات الأصولية التي ألفها كثير من العلماء في ذلك العصر؛ فإسهامات الإمام أبي الحسن الأشعري في المزج بين علم الأصول وعلم الكلام أمر غير خافٍ في هذا ا ال،[9] بل إن أكابر المعتزلة أمثال أبي علي الجبائي،[10] وأبي هاشم الجبائي،[10]

[9] يذكر مؤرخو علم الأصول أن أبا الحسن الأشعري ألف كتباً مختلفة في الأصول، من أشهرها: إثبات القيــاس، اختلاف الناس في الأسماء والأحكام... وغيرهما.

ويمكن للمرء ملاحظة هذه الرغبة لدى الأشعري من خلال طرق استدلاله في كتابه: مقالات الإسلاميين، فعلــى الرغم من كونه كتاباً في علم العقائد غير أن صاحبه لم يكن يألو جهداً في الاستعانة بالقواعد الأصولية للإثبــات والترجيح بين الأقوال. انظر ابن العساكر: تبيين كذب المفتري (... طبعة القدسي...)، ص128، وما بعدها.

[10] هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي (توفي سنة 303هـ). كان رئيس علماء الكلام في عصــره، وإليــه نسبة الطائفة "الجبائية"، وهو الذي قال له الإمام الأشعري بعد أن ناظره وغلبه، ولم يجد من رد علــى الأشــعري سوى أن وصفه بالجنون، فقال له الأشعري "وقف حمار الشيخ في العقبة...!" انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيــان

وغيرهما من صناديد الاعتزال في هذا القرن قد خاضوا في مباحث أصولية، مزجوا بينها وبين مباحث علم الكلام. وقد تطورت هذه العلاقة وزادت وضوحاً بعد منتصف ذلك القرن، حيث أصبح كبار المتكلمين يتناولون بالدرس والتحليل قضايا علم الأصول، ويبدعون في إحكام مباحثه وتطويرها وتوجيهها حسب المسلمات الفكرية التي يتبنو ا. وتأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند القاضي أبي بكر الباقلاني[12] الذي يعد المنظّر الثاني للفكرة الأشعرية بعد الإمام الأشعري، كما يعد الشخصية الأصولية الثانية بعد الإمام الشافعي. وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، وبضع سنين من القرن الخامس الهجري، إذ إنه توفي سنة 405هـ بعد أن ترك آثاراً عميقة وبصمات واضحة في علم الأصول وفي علمائه من بعده، وغدا الكثير منهم إن لم يكونوا كلهم عالة على مؤلفاته الأصولية الثمينة.[13] ولعل كتابه الجامع لجميع مباحث

(مصر: المطبعة اليمنية)، ج3 ص398 وما بعدها.

[10] هو عبد السلام بن محمد عبد الوهاب الجبائي (توفي سنة 321هـ). كان أبوه رأس الاعتزال في عصره، ونـال ذات المكانة في عصره، وانفرد بآراء في الكلام وفي الأصول، وإليه انتسب طائفة "البهشمية" في الاعتزال، ولما مات ووافق موت أبي بكر محمد بن دريد اللغوي الشهير قال الناس: لقد مات علم الكلام وعلم اللغة. انظر: الخطيـب البغدادي: تاريخ بغداد (مصر: طبعة دار السعادة، بدون تاريخ)، ج11، ص55 وما بعدها.

[12] هو قاضي السنة أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، لا تعرف سنة مـيلاده، وتـوفي سـنة 403هـ، وانتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق، وإمامة الأشاعرة، وكان لقلمه الأثر القوي في نقض أباطيل الشـيعة الفاطميين، كما كان قائد كتيبة في الحرب التي وقعت بين الدولة العباسية والدولة الفاطمية. انظر: ابن عسـاكر: تبين كذب المفتري (طبعة المقدسي)، ص217 وما بعدها، والشيخ عبد الله المراغي: الفـتح المـبين في طبقـات الأصوليين (طبعة القاهرة)، ج1، ص233 وما بعدها.

[13] نروم من هذا القول التنبيه على أثر القاضي الباقلاني في أعمال الأصوليين الأشاعرة من بعده، إذ إنه يعد بحق من أكثر المؤثرين في شخصية إمام الحرمين في مجال علم الأصول على الرغم من عدم تحقق لقيا أحدهما بالآخر، ومـن السهولة كشف تأثير أفكار القاضي الأصولية في فكر الجويني. ويكفي أن يكون كتابه البرهان تلخيصاً غير مباشر لكتاب التقريب والإرشاد للباقلاني، فقد سار على منهج القاضي، بل إنه سبق له أن لخـص كتـاب التقريـب والإرشاد في كتاب سماه التلخيص.

وقد حقق هذا الكتاب مؤخراً بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة شرفها الله. وإذا كانت شخصية القاضي البـاقلاني الأصولية ذات أثر في الجويني، فإن الغزالي هو الآخر قد تأثر به بتأثر شيخه. ولا يجد القارئ لكتاب المستصفى أدنى

علم الأصول الذي سماه التقريب والإرشاد في ترتيب طرق الاجتهاد خير شاهدٍ على هذا، إذ إن عدداً كبيراً من المؤرخين لعلم الأصول يذهبون إلى القول بأن "... التقريب والإرشاد للقاضي أجل كتابٍ صنف في هذا العلم مطلقاً".[14] ويقول عنه الإمام السبكي إنه "... أجل كتب الأصول، والذي بين أيدينا منه هو المختصر الصغير، ويبلغ أربعة مجلدات، ويحكي أن أصله كان في اثني عشر مجلداً."[15]

ولئن أسهم القاضي الباقلاني الذي انتهت إليه رئاسة أهل السنة والجماعة (الأشاعرة) في تعميق علاقة علم الكلام بعلم الأصول، فإن عالماً معتزلياً شهيراً هو قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني لا يقل شأناً في هذا، تدعيماً وتعميقاً للعلاقة بين هذين العلمين. وقد وضع كتاباً يعد أيضاً ركناً من أركان علم الأصول، وهو كتاب "العمد" الذي تبارى المعتزلة من بعده في شرحه وتوضيحه. وقد أشار الإمام الزركشي إلى جهود هذين القاضيين في تطوير علم الأصول، وتوسيع دائرته، وتعميق مباحثه، فقال:

"... وجاءوا من بعده [يقصد الشافعي] فبينوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبينا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا... ."[16]

وعليه، فإنه بأفول شمس القرن الرابع الهجري، وإقبال القرن الخامس

صعوبة في إدراك هذا الأمر، إذ قلما يغفل رأي القاضي في المسائل الأصولية التي تناولها بالتفصيل والتوضيح. وكثيراً ما يرجح رأيه، ويقدمه على غيره من الآراء، كما كان شيخه الجويني يفعل ذلك في كتابه البرهان.

[14] انظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق مجموعة من العلماء الكويت: وزارة الأوقـاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، 1992، ج1، ص8.

[15] نقلاً عن الدكتور مصطفى سعيد الخن: دراسة تاريخية للفقه وأصوله دمشق: الشركة المتحدة للتوزيع، 1984، ص191 باختصار.

[16] انظر بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، تحقيق مجموعة من العلماء، ج1، ص8.

الهجري، غدا علما الأصول والكلام علمين متداخلين مباحثَ وموضوعاتٍ ومناهج، واصطبغت جل مباحث علم الأصول بصبغة الكلام، حتى إن اللغة الفصيحة البليغة السلسة التي أودعها الشافعي قواعده أمست منذ ذلك الحين ذات سمة كلامية وعرة المصطلحات، جافة المضامين والمحتويات.[17]

نظرة في **الأسباب العلمية والتاريخية** وراء توجه علماء الكلام إلى علم الأصول دون غيره من العلوم الشرعية.

إن النظر الحصيف في تاريخ نشوء العلاقة بين علم الكلام وعلم الأصول يهدي إلى القول بوجود مجموعة من الأسباب وراء ذلك، بيد أن المقام لا يتسع لسردها كلها، مما يجعلنا نكتفي بالإشارة إلى ثلاثة أسباب نراها ذات أهمية بالغة:

أ- كونه العلم الأقدر على إفحام الخصم لمزاوجته بين العقل والنقل:

تعد القواعد الأصولية التي دو ا الإمام الشافعي مفتتحاً ا البحث في قضايا منهجية الاجتهاد، والتي جرى تطويرها بعده، علماً قائماً بذاته عرف بعلم الأصول. فهذا العلم بين العلوم الشرعية هو العلم الذي يزدوج فيه العقل والسمع، ويصطحب فيه الرأي والشرع، ويأخذ من صفو العقل والشرع سواء السبيل، إذ إنه ليس بعلمٍ قائمٍ على محض مقررات العقول التي لا يتلقاها الشرع

---

[17] لا يسعنا في هذا المقام المبحث إلا أن نورد ملحوظة على رأي أورده الكاتب عثمان محمد إدريس في مجلة البيان (العدد 92، السنة العاشرة، جمادى الأولى، 1416هـ)، ص18، في مقال له بعنـوان "أصـول الفقـه والمنطـق الأرسطي" حيث قال ما نصه:

"... والمشهور لدى الباحثين أن أول مؤلف أصوليّ امتزجت مسائله ببعض المباحث المنطقية إنما كـان في أواخـر القرن الخامس الهجري...!".

فهذا الزعم محل نظر، وذلك أنّ امتزاج المؤلفات ببعض المباحث المنطقية لم يتم على يد الإمام الغزالي في المستصفى، بل ثم القول الصواب هو أنّ محاولة تخليص المؤلفات الأصولية من المباحث المنطقية قد انبرى لها العلمـاء في ايـة القرن الخامس الهجري ابتداء من الإمام ابن حزم الأندلسي، ومروراً بالإمام حجة الإسلام الغزالي، وانتهاء بالإمـام الشوكاني، ويشهد لهذا الأمر مقدمة الإمام الغزالي التي أوردنا شاهداً منها في هذه الدراسة. وعليه، فما قاله الكاتب الكريم محلّ نقدٍ ولا يسلم له بأي حال من الأحوال، إذ إنه دعوى مجردة لا تقوم على دليل!

بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل السليم بالتأييد والتسديد.[18]

وبناء على هذا، فإن قواعده تتميز بالانضباط والتحديد، وبالمزاوجة بين العقل والنقل، والربط بين الرأي والشرع في اتزان واعتدال، كما تتميز بكو ا مبادئ وقوانين عواصم من سوء فهم نصوص الوحي -كتاباً وسنة- ومن إساءة التعامل معها استنباطاً وتطبيقاً، بل إن قواعده تشتمل على جملة من الأسس العقلية والحجج البرهانية، التي لا يسع المختلفين المتناظرين الخروج عليها إلا مكابرةً أو معاندةً. وإدراكاً منهم لأهمية القواعد الأصولية التي صاغها الإمام الشافعي، فإن علماء الكلام -معتزلة وأشاعرة- قد أولُوها -كما قلنا سابقاً- عنايتهم، إثراءً لها وتعميقاً وتطويراً، وتوسيعاً لدائرة تطبيقها بجعلها مستنداً لنصرة الآراء أو معارضتها. ولئن كان لهذه الغاية أثر واضح في امتزاج مباحث الكلام بالقواعد الأصولية واختلاط بعضهما ببعض، فإ ا قد حولت كثيراً من تلك القواعد من كو ا قواعد قطعية في بداية نشأ ا إلى قواعد ظنية تختلف في فهمها العقول، وتتنازع في تحديد المراد ا الأفهام والألباب، وما ذلك إلا لأن كل فريق قد قصد تطويرها بغية توظيفها وفقاً لمتبنياته، الأمر الذي صبغ علم الأصول بصبغة الخلاف والنـزاع.

وخلاصة القول أن طبيعة القواعد الأصولية المتمثلة في كو ا أداة للإفحام والإقناع، قد كانت سبباً من أسباب توجه علماء الكلام ونحوها للاستفادة منها في مغالبة الخصوم، ورد حججهم، ودحض آرائهم.

ب- وجود التشابه بين العلمين من حيث طريقة البحث ومنهجية التفكير:

---

[18] هذا الوصف الذي أوردناه هنا للإمام الغزالي -رحمه اله- الذي انتهى إلى اعتبار أصول الفقه خير العلوم لكونه العلم الذي ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع... انظر الإمام أبي حامد محمد بـن محمـد الغزالي: المستصفى من علم الأصول (مصر: المطبعة الأميرية، طبعة 1322هـ)، ج1، ص3.

يمكن القول إن التشابه الكبير الذي لمسه أكثر المتكلمين بين طريقة البحث في الأصول ومنهجية التفكير في قضايا العقيدة ومسائلها، قد كان أحد الأسباب القوية التي حدت م للبحث فيه. فإذا كان الإمام الشافعي قد قصد بإرساء قواعد هذا العلم ضبط حركة الاجتهاد في فهم النص الشرعي، وفي تنـزيل أحكامه على وقائع الحياة، ووضع معيار مائز بين التقليد والتبعية للأشخاص من جهة والإذعان للأدلة والحجج من جهة أخرى، وإذا كان قد سلك في تقرير ذلك كله منهجية أقرب إلى التنظير والتأصيل منها إلى التطبيق والتبرير متجاوزاً الفروع الفقهية المدونة والمذاهب المقررة في عصره، فقد مثل عمله ذاك قاعدة خصبة لعلماء الكلام من الفقهاء والأصوليين، بحيث وجدت كثير من المقررات والمقولات الكلامية ذات الصبغة الفلسفية طريقها إلى البنية الفكرية العامة للثقافة الإسلامية عبر مداخل أصولية، مثل مباحث التكليف والتحسين والتقبيح العقليين، وغيرها. بل إن علماء الكلام قد وجدوا بغيتهم في منهجية علم الأصول بما نقحته من آفاق للتفكير الحر، وعلى عدم تقبل الآراء دون تمحيصها، وتحريرها، والتحقق منها أياً كان قائلها. ويمكن للمرء أن يزعم أن المتكلمين أدركوا أن عدم الاستعانة بعلم الأصول إفراطٌ قد يستغله خصومهم من المحدثين في رد اعتبارهم، وفي نقض المبادئ التي قرروها.

ولهذا كله، فليست ثمة غرابة في توجه علماء الكلام نحو علم الأصول، بحيث تنال قواعده مكانة مهمة في أبحاثهم ومؤلفا م. وعليه، نستطيع أن نخلص إلى القول بأن التشابه بين العلمين في طريقة البحث ومنهجية التفكير، قد كان سبباً في تداخلهما، وتوطيد علاقة أحدهما بالآخر. وقد استهوى هذا التشابه "الكثير من علماء الكلام المعتزلة والأشاعرة؛ إذ إنه يتمشى مع ميولهم العقلية، وطرقهم النظرية والاستدلالية، فوجدوا فيه مجالاً لإشباع اتجاها م العلمية، فأبدعوا في تطوير علم الأصول موضوعاً، وأكثروا من التأليف فيه، وأوسعوا

مجال البحث والجدل في قضاياه".[19]

ج- كونه الوسيلة المتاحة لممارسة الاجتهاد الفقهي بعد ادعاء سد بابه:

كان قدر العلماء الذين عاشوا في اية القرن الثالث الهجري أن يشهدوا ظهور الدعوة على سد باب الاجتهاد المطلق في فهم نصوص الوحي -كتاباً وسنة- وحظر تجديد النظر والمراجعة في الفقه المدون على العامة والخاصة من الناس. بل إن ظاهرة استمراء الاكتفاء بالاجتهادات الفقهية المدونة، وعدم الخروج عنها، وسيطرة التقليد على الكافة، لم يكن ذلك ليخفى على علماء الكلام وخاصة أولئك الذين قد بلغوا رتبة الاجتهاد والتجديد، وما كانوا ليستسلموا لتلك الدعوة، ولكنهم في الوقت نفسه ما كانوا قادرين على ا اهرة بالعصيان، والمخالفة، ولا بد لهم من كياسة وفطانة.

ويبدوا أ م قد أدركوا، بعد تقليب النظر في أحوال العلوم المدونة آنئذٍ، أن علم الأصول هو العلم الذي يكفل لهم ممارسة الاجتهاد بكل أبعاده ومستوياته، ويسمح لهم بتطوير كثير من آرائهم ومقولا م العقدية والفلسفية، فضلاً عن تمكينهم من الخروج على الفقه المدون والآراء المقررة. ولئن كان أولو الألباب في كل عصر ومصر ينبذون التقليد، ويتبرؤون منه، فإن علماء الكلام كانوا من أشد الناس حملاً عليه ومقتاً له، سواء في العقيدة أو في الفقه أو في الأخلاق، وذلك أمر طبيعي إذ إن وجودهم -في واقع الأمر- مرهونٌ ببقاء الحرية في النظر والتأمل، وبانفساح ا ال لإعادة النظر في كل عملٍ بشري غير معصوم في سائر القضايا العقدية والفقهية واللغوية، ولا يمكن أن يستقر لهم قرار ولا مقام في كنف جو يرى أن الأفكار تلقى وتعتنق، ولا تناقش مهما كانت صحيحة أو باطلة.

وبناءً على هذا، فقد رأى كثير من المتكلمين الذين آنسوا في أنفسهم

---

[19] انظر: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان: الفكر الأصولي: دراسة تاريخية نقدية. جدة: دار الشروق، 1983، ص446.

القدرة على الاجتهاد أن السبيل الأوحد لتحدي ذلك الجو وتجاوزه وعدم الرضوخ له هو الانطلاق نحو علم الأصول الذي لا يكسب عارفه إلا اتباعاً للأدلة بناءً على قو ا لا تقليداً للآراء وأربا ا. وما صنيع الإمام الشافعي -رحمه الله- أول واضع للقواعد الأصولية في عدم التزامه بآراء المذهبين الحنفي والمالكي اللذين كانا مدونين قبله إلا أمارةٌ واضحة على إكساب علم الأصول عارفيه روح التجديد. إن تأسيس الإمام الشافعي مذهباً فقهياً جديداً ليس بحنفي ولا مالكي، وإنما انطلاقاً من القواعد الأصولية التي عدها حاكمة على الفروع ومؤسسة لها، تأكيد على أهمية علم الأصول في عدم تقبل عارفيه التقليد، كما أن تأسيس الإمام أحمد بن حنبل الذي تلقى علم الأصول على يدي الإمام الشافعي مذهباً فقهياً ليس بحنفي، ولا مالكي، ولا شافعي، دليلٌ ساطع آخر على أن علم الأصول يكسب عارفيه نبذ التقليد، والتبرؤ منه، وعدم العيش في كنفه أنى كان مصدره، وكيفهما كانت قوته.

ولكن، لئن كان صنيع الشافعي، وتلميذه ابن حنبل قد تم في جو كان لا يضيق ذرعاً بالاختلاف الفقهي نوعاً ما، ولا كانت الدول القائمة أيامئذٍ تتسامح مع الخارجين على الفقه الرسمي، وإنما كانت الدول ترى فيه تنشيطاً لحركة الفكر والنظر الجاد، فإن ناية القرن الثالث وبداية القرن الرابع قد تميزتا بعدم تقبل الآراء المناهضة المخالفة للمذاهب المدونة وخاصة منها الأربعة، فقد "كان القرن الرابع أهم نقطة فاصلة في تاريخ التشريع الإسلامي، فيقال إنه في هذا القرن وقف التكوين المستقل للتشريع الإسلامي المبني على الاجتهاد المطلق، وعلى الحكم بالرأي في فهم القرآن والحديث، ومضى عصر الابتكار في التشريع، وعد العلماء الأولون كالمعصومين، وأصبح الفقيه لا يستطيع إصدار حكمه الخاص إلا في المسائل الصغيرة. واستقرت المذاهب الفقهية الكبرى في ذلك العصر، وتوطدت أركا ا على النحو الذي نجده اليوم".[20] ويعني هذا أن

[20] انظر: أحمد أمين: ظهر الإسلام. القاهرة: مطبقة النهضة، الطبعة السابعة، د. ت.، ج1، ص287باختصار.

الخناق قد ضيق على الاجتهاد الفقهي، وصار أي اجتهاد مخالف للاجتهادات المدونة علانية قاد صاحبه إلى سخط الدولة، وملاحقتها. وبما أن هذا الجو الغريب لم يكن المتكلمون ليطيقوه، فقد لاذوا بعلم الأصول، يملؤهم الأمل في إشباع رغبتهم في ممارسة الاجتهاد سواء كان اجتهاداً عقدياً، أو نظرياً أو تطبيقياً، وفي عدم التوجس من الاجتهادات السابقة. كما اعتقدوا أنه ما كان لانتكاس الاجتهاد الفقهي أن يستعصي على العلاج، بل إنه بالإمكان معالجة الأمر عن طريق تنشيط الفكر الأصولي، وعن طريق القواعد الأصولية، وذلك بنقد كثير من الآراء الفقهية الاجتهادية التي تبين قيامها على أسس غير متينة ولا قوية.

ومن ثم، يمكن القول إن تحدي جو التقليد المسلّط والمفروض على العلماء قد دفع بالمتكلمين إلى صرف كل جهودهم إلى توسيع البحث في الأصول، وتقويض أركان جملة من الآراء الاجتهادية الفقهية المدونة، إذ إنه كما يقول الشيخ محمد أبو زهرة:[21]

"... بعد أن أغلق كثيرون على أنفسهم باب الاجتهاد المطلق والاجتهاد على أصول مذهب معين، لم يضعف علم الأصول، ووجدت العقول القوية المتجهة إلى الفحص والدراسة في أصول الفقه باباً لرياضة فقهية من غير أن تتورط في استنباط أحكام تخالف ما قرره المذهب الذي ينتمون إليه".[22]

ويضيف الشيخ أبو زهرة واصفاً منهج الشافعية الذي اشتهر فيما بعد بمنهج المتكلمين فيقول: "ولقد دخل في دراسة هذا الاتجاه طائفة كبيرة من المتكلمين،

[21] انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت، ص 14 باختصار.

[22] هذا القول محل نظر، إذ إنّ كثيراً من الأصوليين المتكلمين قد تورطوا في استنباط أحكام كثيرة تخالف مذاهبهم، ويمكن ملاحظة ذلك من خلال انتقادات الجويني -على سبيل المثال- لبعض آراء الشافعي، ورد الغزالي على كثير من آراء الإمام الشافعي، وكذلك صنيع أكثر علماء الكلام مع مذاهبهم الفقهية، وقد أوجز محقق كتاب البرهان في ايته بعض المسائل الفقهية التي خالف فيها الجويني الإمام الشافعي. مما يدل على تورط كثير منـهم في اسـتنباط الأحكام من النصوص مخالفين في بعض الأحيان مذاهبهم. انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني، تحقيق دكتـور عبد العظيم الديب. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع طبعة ثالثة 1992، ج2، ص 961-962.

إذ قد وجد فيه ما يتفق مع دراستهم العقلية نظرهم إلى الحقائق مجردة، وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلّدون، ولكن يحصلون ويحققّون..."[23]

ولئن كانت هذه النـزعة الاجتهادية والرغبة التجديدية قد راودتا كل من أوتي نصيباً من فهمٍ لطرق الاستدلال والاستنباط، فإن علم الأصول قد أسعفهم في ذلك، وحقّق لهم ما صبوا إليه، فكانت لهم آراء فقهية خارجة حيناً على مذاهبهم، ومخالفة حيناً آخر لجميع المذاهب الأربعة السنية المدونة.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نستطيع أن نخلص إلى القول بأن هذه الأسباب الثلاثة وغيرها قد وطدت العلاقة بين علم الأصول وعلم الكلام، وبلغت هذه العلاقة ذروتها عند الأصوليين الذين عاشوا من القرن الخامس الهجري إلى نهاية القرن الثاني عشر، إذ قلما يجد المرء أصولياً عتيداً يؤلّف في هذا العلم لا ينص في كتابه على كون علم الكلام أحد العلوم التي يستمد منها علم الأصول مباحثه. وفي هذا يقول الإمام الشوكاني مؤكداً ما قاله العلماء من نهاية القرن الرابع الهجري إلى قرنه:

"... ونحن نرى أن استمداد علم الأصول بعض مبادئه من علم الكلام أمر مستحدث، وغير أصيل، وإنما كان ذلك نتيجة العلاقة التي تحدثنا عنها، والتي انطلقت شعلتها الأولى من نهاية القرن الثالث الهجري تقريباً، إذ إنه ليس هناك ريب في أن القواعد الأصولية التي أصلها الإمام الشافعي -رحمه الله- لم تستمد مبادئها إلا من اللغة والحديث، وقد كان للإمام الشافعي موقف صارم من الكلام والمتكلمين، وليس بخافٍ محاولته التصدي للكلام وعلمائه؛ ولذلك لم تكن القواعد التي أرساها لتمتزج بشيء من الكلام ومباحثه، مما جعل فكره الأصولي يخلو من المباحث الكلامية الصرفة، وقد أورث هذا الأمر كتابه "الرسالة" رواجاً عند المحدثين الذين كان لهم تاريخ مؤلم مع الكلام وعلمائه وأساطينه. وفي هذا يقول أحد العلماء الأصوليين المعاصرين: "... لقد سيطرت

[23] انظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، ص 15، باختصار.

"رسالة الإمام الشافعي" منذ ظهورها على الدراسات الأصولية، وانقسم العلماء إلى فريقين: فريق تقبل "الرسالة"، وحولها إلى قاعدة حِجاج عن مذهبه، وهم جمهور أهل الحديث. وفريق رفض معظم ما جاء فيها، وأدرك أن عليه أن يرد على صاحبها ما أورده مما يخالف مذهبه قبل أن يتأثر الناس بما جاء فيها، وهذا ينطبق على جمهور أهل الرأي والمخالفين في الأمور التي تعرض لها الأمام في رسالته."[25]

ومهما يكن من شيء، فإن العلاقة بين العلمين توطدت أيما توطد، وغدت جلية واضحة بغض النظر عن نوعية تلك العلاقة إن إيجاباً، أو سلباً.

وهكذا نصل إلى اية هذا الحديث، لنشفعه بمبحث نتبين من خلاله أثر كتابات علماء الكلام في علم الأصول بعد توطد العلاقة بين العلمين إن إيجاباً أو سلباً.

تحليل لأثر كتابات المتكلمين في **مباحث وموضوعات علم الأصول**

لا مرية في أن صيرورة جزء لا يستهان به من باحث علم الكلام جزءاً من مباحث علم الأصول قد غدت منذ اية القرن الرابع أمراً ملموساً ظاهراً، بل قد أصبح علم الأصول قد غدت منذ اية القرن الرابع أمراً ملموساً ظاهراً، بل قد أصبح علم الأصول منذ ذلك الوقت قرين علم الكلام في تصورات الناس. ولذلك، فإن ما ترتب على تلك العلاقة التي تنامت بين العلمين منذ ذلك الوقت إلى يومنا أمر في غاية الأهمية، وسنحاول من خلال ذلك إبراز ذلك الدور الذي قاربه علماء الكلام في تطوير علم الأصول. ولكي يتسنى لنا ذلك نرى أن نطل إطلالة عجلى نتعرف من خلالها على مباحث علم الأصول كما تركا الإمام الشافعي، وعلى مباحثه وموضوعاته بعد تأليف علماء الكلام فيه، وفي ضوء ذلك سنتبين حقيقة ما قاموا به.

---

[25] انظر: الدكتور طه جابر العلواني: أصول الفقه - منهج بحث ومعرفة. واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، طبعة ثانية، 1995، ص55، باختصار.

1- موضوعات علم الأصول قبل المتكلمين:

يمكن للمرء تعرف موضوعات علم الأصول قبل كتابة المتكلمين فيه عن طريق التمعن الدقيق في موضوعات "الرسالة" للإمام الشافعي -رحمه الله- لكو ا أول مصدر مقنن للقواعد الأصولية. ويمكننا أن نلخص المحاور الأساسية التي أولاها الإمام الشافعي اهتمامه دراسةً وتأصيلاً في محور أدلة الأحكام، وفي محور طرق الاستنباط من الأدلة التشريعية، ثم محور الاجتهاد وأنواعه، ومحور التعارض والترجيح. ففي المحور الأول، انتهى الشافعي إلى القول بأن الله لم يجعل لأحد أن يقول حراماً أو حلالاً إلا من نص كتاب أو سنة أو إجماع،[26] وعني في محور طرق الاستنباط بالتركيز على طرق الاستنباط المتمثلة في الاستعانة بوضع اللفظ إزاء المعنى، وبين أنواع العموم، وتعرض لذكر الخاص عن طريق تأصيل القول في الأمر والنهي الواردين في الكتاب والسنة، وعمد من خلال ذلك إلى بيان علاقة الكتاب بالسنة، ومكانة السنة في التشريع. وقد أفاض الإمام في مناقشة ما أثاره بعض الناس من شبهات، وخاصة ما يتعلق بخبر الخاصة أو الواحد وحجيته.

وأما في باب الاجتهاد وموضوعاته، فقد عمل على تأصيل القول في كل ما يتعلق بالاجتهاد وبطرقه وأنواعه، جاعلاً لفظ الاجتهاد مرادفاً في المعنى للفظ القياس، وقد يرى الاجتهاد والقياس وسيلة من وسائل استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة، وليس دليلاً شرعياً موازياً لهما من حيث المكانة أو الرتبة.

وأصل القول في بيان الآليات التي يتوقف عليها القياس، وناقش كثيراً مما يعرف بالأدلة التشريعية المختلف فيها كالاستحسان، وإجماع أهل المدينة،

---

[26] انظر: محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد شاكر. القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية، 1979، فقد حاولنا استخلاص أهم القضايا التي تعرض لها الشافعي في رسالته، ولمزيد من التوسع يرجى الاطلاع عليها.

والمصالح المرسلة. وقرر في ‍ اية الأمر عدم صلاحية هذه الآليات وسائل للتشريع في الإسلام، فالاستحسان بمفهومه الحنفي الأصيل لا يعدو -في رأيه- سوى أن يكون تلذذاً، والتلذذ أمر بغيض في الشرع؛ وأما إجماع أهل المدينة فلا يصلح لأن يكون مصدراً للتشريع، وكذلك الحال في المصالح المرسلة. ويظهر في مناقشة الشافعي هذه الأدلة المقبولة عند بعض الفقهاء بوصفها مصادر للتشريع أنه يروم الاستغناء عن جملة وفيرة من الفروع الفقهية التي انبنت على هذه الأصول الموهومة في نظره. وفي محور التعارض والترجيح بين الأدلة عني بتأكيد استحالة وقوع تعارض أو تناقض حقيقي بين النصوص، وأفاض في مناقشة هذه المسألة عند الكلام على اختلاف الحديث.

هذه تقريباً الموضوعات التي تناولها الإمام الشافعي في الرسالة، وقد اتخذ الاستقراء وسيلته الأولى في تأصيل هذه القواعد، كما اعتمد النظرة الشمولية الموضوعية في النصوص مستعيناً في كل ذلك بمعرفته باللغة وأدا ‍ ا وسياقها وقوانينها، وعلى علمه بالحديث دراية ورواية. ومن الواضح في هذه المحاول عدم تطرق الإمام إلى أي مبحث كلامي صرف، بل إن القارئ في الرسالة ليخيل إليه في أول الأمر أنه كتاب تفسير للنصوص، وذلك لكثرة ما يورده من الشواهد القرآنية والحديثية تقريراً وتأصيلاً للقواعد التي اهتدى إليها من خلال تأمله، وتمكنه الأكيد من علوم الحديث واللغة والفقه المدون. ويظهر بجلاء خلو موضوعات الرسالة من كثير من المباحث التي أدرجت في علم الأصول بعد كتابة المتكلمين فيه كمباحث التحسين والتقبيح العقليين، ومبحث تكليف المعدوم، وعصمة الأنبياء، وقوادح العلة واعتراضا ‍ ا، ومباحث الواضع والكلام النفسي... إلخ، تلك الموضوعات التي نشأت ونمت وتطورت في سياق علم الكلام.

2- موضوعات علم الأصول بعد الشافعي:

وإذا كان العمل التقعيدي والتنظيري الذي ‍ ض به الإمام الشافعي قد مهد لأهل الكلام سبيلاً يدلفون منه إلى ساحة الاجتهاد الفقهي والأصولي المقبول

لدى القطاعات العريضة من جماهير الأمة، فإن مهمتهم لم تكن لتقتصر -كما ألمحنا إلى ذلك من قبل- على مجرد إعادة إنتاج تلك القواعد التي بسط الشافعي القول فيها. فإ ا لم تكن إلا عملاً جنينياً كتبت أقدار التاريخ لعلماء الكلام خاصة أن يكون لهم فضل تطويره وإنضاجه ليستوي منظومة علمية منهجية تشهد بأصالة العقل المسلم وقدرته على تمثل معطيات ثقافة اليونان، وذو ا في قالب قد تحول من كونه شأناً خاصاً بمبادرات علماء أفذاذٍ إلى كونه علماً تتولى مهمة إنضاج منهاجه وتعميق قضاياه وتطوير مسائلها حركةٌ علمية واسعة ذات موارد متنوعة ومتعددة.

وإذا كان من طبيعة العمل العلمي الجماعي التعدد في الآراء والتنوع في الاجتهادات والأفكار، فليس غريباً أن يلمس المرء أثر ذلك في علم الأصول موضوعاً ومبادئ ومسائل. فقد صب المتكلمون -معتزلة وأشاعرة- جهودهم في علم الأصول قصد الارتقاء به وتطويره، فشهدت موضوعاته نتيجة لذلك توسعاً وتطوراً وتنوعاً، كما شهدت تغييراً كبيراً في كثير من مباحثه ومسائله إلى الدرجة التي بلغ فيها الأمر ببعض علماء الكلام أن ردوا جملة من القواعد التي أصلها الشافعي، ودعوا إلى الاستغناء عن تلك القواعد لضعف أدلتها وعدم تماسك أسسها. بل إن إمام الحرمين الجويني ينص على عدم الالتفات إلى أي مذهب أو فرع فقهي مدون يخالف القواعد الأصولية بغض النظر عن قائله والذاهب إليه من العلماء، وهذا نص ما قاله ـذا الصدد:

"... ثم إنا نجري ذكر هذه الأمثلة ـذيباً للأصول، وتدريباً فيها، وإلا فحق الأصولي ألا يلتفت إلى مذاهب أصحاب الفروع، ولا يلتزم مذهباً مخصوصاً في المسائل المظنونة الشرعية".[27] فكأن علماء الكلام معتزلة وأشاعرة كانوا يرومون التأكيد على الروح التجديدية التي لا ينبغي أن يحرم منها المشرف

[27] انظر الإمام الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج2، ص814.

على مسارح علم الأصول، ومسائله.[28]

3- القوانين المنطقية مصدراً إضافياً للتقعيد الأصولي بعد كتابات المتكلمين:

وبناءً على ما سبق، يمكن القول أن موضوعات علم الأصول قد جاوزت الدائرة والوسائل التي اعتمدها الإمام الشافعي عند تأصيله القواعد الأصولية، وبرزت وسائل وطرق أخرى لاكتشاف القواعد. فبينما كان الإمام الشافعي يعتمد في ابتكاره القواعد والأصول استقراء اللغة وأساليبها، فإن المتكلمين - معتزلة وأشاعرة وماتريدية- أضافوا إلى ذلك مصدراً آخر لتقعيد الأصول، وتقرير القواعد. وقد تمثل ذلك المصدر الإضافي في قوانين المنطق اليوناني الأرسطي. ويمكن للمرء أن يلمس حضور هذه القوانين بجلاء في مباحث العلة وقوادحها واعتراضا ا، كما يمكن ملاحظة هذا الحضور للفكر المنطقي في مباحث الحاكم والتحسين والتقبيح العقليين.

وصفوة القول، إن استعانة المتكلمين بتلك القوانين المنطقية واستخدامهم لها في كتابا م صيرا مصادر التقعيد الأصولي متراوحة بين استقراء النصوص، وقوانين اللغة وأساليبها، والقوانين المنطقية. وقد نتج عن هذا التغير في مصادر التنظير الأصولي تغير في بنية علم الأصول ذا ا بما جعل مباحثه ومسائله مزيجاً وتأليفاً من مباحث علوم اللغة (كمبحث الدلالة) وقضايا المنطق (العلة وما لها) ومسائل علم الكلام والفلسفة (ماهية الحكم والحاكم، ووظيفة العقل وعلاقته بالنص الشرعي). بل إن بعض الموضوعات التي أصل فيها الإمام الشافعي القول كالقياس قد حظيت بتطوير وتوسيع، إذ أصبح من المألوف أن تقع عين الناظر في علم الأصول على سائر أنواع القياس المنطقي كما درسه أرسطو، كما أن

---

[28] ثمة جملةٌ من المراجعات التي قام ا الإمام الغزالي لبعض القواعد التي أصلها الإمام الشافعي، كمراجعته لمسـألة عدم وجود ألفاظ أعجمية في القرآن، وعلاقة القياس بالاجتهاد، والقياس على المعدول به عن سنن القياس، وغـير ذلك. وقد سبق لنا تناول بعض هذه المسائل في دراسة مقارنة بين الشافعي والغزالي نأمل أن يكتب لها النشر قريباً بإذن الله.

مسائل كثيرة من مبحث القياس كالاعتراضات والقوادح والمسالك قد طالتها كلها يد التغيير والتعديل والتطوير والتوسع.

ولئن كان الإمام الشافعي قد ركز على مبحث البيان في مستهل رسالته وأوضح كل ما يتعلق به، فإن جل علماء الكلام بعده عمدوا إلى استهلال كتابا م بمقدمات كلامية منطقية، حتى إن الإمام الغزالي -الذي بلغت على يديه إسهامات المتكلمين في تطوير علم الأصول ذرو ا- جاء في بداية القرن السادس في كتابه المستصفى، فأعاد ترتيب مباحث علم الأصول، وتجاوز الترتيب الذي أقامه الإمام الشافعي، كأنه يروم القول بضرورة إعادة النظر في طريقة تناول مباحث علم الأصول، وتدريسها، وتسهيل تلقيها على الراغبين.

وعلى كل، فليس هناك من صعوبة في إدراك سر توسيع موضوعات علم الأصول وامتزاجها بمباحث كلامية كثيرة، إذ إن علماء الكلام -معتزلة وأشاعرة خاصة- قد توجهوا في البحث في علم الأصول، وعقولهم مزودة -كما أسلفنا- بمسلما م ومقررا م الكلامية. ولذلك فإن جملة منها قد تسربت إلى موضوعات علم الأصول بقصد أو بغير قصد، شأ م في ذلك شأن كل باحثٍ يسلك في بحثه المنهج الاستدلالي الأشبه بالتبرير منه بالتأصيل والإبداع. وفي هذا يقول الإمام الغزالي -رحمه الله- وهو من هو منـزلة ومكانة لدى علماء الكلام:

"... لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام، اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم. فقالوا إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة، فلا بد أيضاً من معرفة الدليل، ومعرفة المعرفة، أعني العلم، ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر، فلا بد من معرفة النظر، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر م إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من السوفسطائية، وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر،

وإلى جملة من أقسام الأدلة؛ وذلك مجاوزة لحد هذا العلم، وخلط له بالكلام، وإنما أكْثر المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة..."[29]

وبناءً على هذا، فلا غرو أن تنتعش مباحث وموضوعات كلامية صرفة كثيرة في علم الأصول. وهذا الرواج للمباحث الكلامية في المدونات الأصولية المؤلفة على طريقة المتكلمين قد كانت له آثار إيجابية أثرت في تطوير علم الأصول، وفي إكسابه خصوبة ومتانة كفيلتين بجعله قادراً على مواجهة مستجدات الحياة وتحديات الفكر، وتبين الموقف الشرعي منها باقتدار واعتدال. ويكفي أن تلك المباحث كان لها أثر مهم في الحفاظ على النـزعة المنهجية والتجديدية التي أصلها الإمام الشافعي في علم الأصول، والتي ما كان لها لتصمد لولا تلك الجهود الجبارة التي بذلها المتكلمون. وقد أشاد ابن خلدون -رحمه الله- بهذا الأثر لعلماء الكلام في تطوير علم الأصول، فقال:

"... وكان من حسن ما كتب فيه المتكلمون كتاب "البرهان" لإمام الحرمين، و"المستصفى" للغزالي، وهما من الأشعرية، وكتاب "العمد" لعبد الجبار، وشرحه "المعتمد" لأبي الحسين البصري، وهما من المعتزلة؛ وكانت الأربعة قواعد الفن وأركانه".[30] ولئن قامت مدونات المتكلمين الأصولية بذلك الدور الإيجابي في تطوري مباحث علم الأصول، والارتقاء بها، فإنها -في الوقت نفسه- قد تركت بعض الآثار السلبية في هذا العلم متمثلة في إقحامهم مباحث لا تنبني علها فروع فقهية، ولا تعدو -في حقيقة الأمر- أن تكون جراً لمباحث علم الأصول إلى قضايا تجريدية بحتة لا يضر المرء جهلها، بل لا تعد من العلم الذي ينتفع به في واقع الحياة، ولقد كان علم الأصول لذلك أن يصير ميداناً للمناظرات الكلامية المجردة، إذ ولع الكثيرون من المتعاطين له بتشقيق القضايا

[29] انظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج1، ص10، باختصار.

[30] انظر: مقدمة ابن خلدون، ج3، ص1065.

وتفريع المسائل حتى وإن انقطعت صلتها بواقع الاجتهاد الفقهي العملي.

وقد صور الإمام الغزالي ذلك على النحو الآتي فقال:

"... وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا ا موع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف مدارك العقول، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل."[21]

ولئن أنتج تأليف علماء الكلام في الأصول ذلك الأثر غير الإيجابي المتمثل في إقحام مباحث كلامية صرفة في موضوعات الأصول، فإن كثيراً من علماء الأصول المتكلمين قد أدركوا ذلك، ونبهوا عليه، وكانت الرغبة تحدوهم إلى استبعاد تلك المباحث الكلامية الصرفة من مباحث علم الأصول، لأن هذا العلم قد قصد به ابتداءً ومنذ دون فيه الإمام الشافعي رسالته، أن يكون علماً معيناً على حسن فهم النص الشرعي، وضابطاً لحركة الاجتهاد الفقهي فهماً وتطبيقاً.

وأياً ما كان الأمر، فإن علماء أصوليين كثيرين قد حاولوا التصدي لهذا الأمر، وعنوا برسم منهجية يمكن الاستفادة منها في نقية كثير من مباحث علم الأصول من المباحث الكلامية الصرفة. ويعد الإمام الشاطبي -حسب علمنا- أكثر العلماء واقعية في هذا ا ال، إذ وضع أسساً لتحقيق هذا الأمر الذي نبه عليه كثير من علماء الأصول قبله كالغزالي، وهذا نص ما قاله الإمام الشاطبي ذا الصدد:

"... كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية. والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيداً ومحققاً للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك، فليس بأصل له. وعلى هذا يخرج عن

[21] انظر الإمام الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص10.

أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون، وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أمل لا؟ ومسألة أمر المعدوم. ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل. وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه، إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عاريةٌ أيضاً؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير، والمحرم المخير، وكمسألة تكليف الكفار بالفروع، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه."[32]

ولئن كان الإمام الشاطبي قد رسم منهجية محددة لتصفية مباحث علم الأصول من المباحث الدخيلة والغريبة، فإننا نرى أن في بعض الأمثلة التي أوردها تطبيقاً لهذه المنهجية نظراً، وذلك في ضوء القاعدة التي أصلها هو نفسه؛ فمسألة تكليف الكفار بالفروع ليست من المسائل التي لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، إذ إنه يترتب على الخلاف فيها خلاف في كثير من فروع الشرع، كما هو الحال في زنى الذمي، وتعاطيه شيئاً من الجرائم الموجبة للكفارة، وكذلك الحال في قضاء المرتد الصلوات الفائتة عليه أيام ردته. وهناك مسائل كثيرةٌ أخرى يعود سبب الاختلاف فيها إلى الاختلاف في هذه المسألة.[33]

وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن المنهجية التي رسمها الإمام الشاطبي يمكن الاستفادة منها بعد التأكد من انطباق القواعد على المسائل المراد تنقيتها

---

[32] انظر: أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، بشرح الشيخ عبد الله دراز، وضبط الشيخ إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 1994، ج1، ص41-42 باختصار.

[33] لقد أورد الإمامان الإسنوي والزنجاني جملة من القضايا العملية الواقعية المتفرعة من هذا الخلاف بين الجمهـور والحنفية، الأمر الذي يدل على ترتب آثار عملية على هذا الخلاف. انظر جمال الدين عبد الـرحيم بـن الحسـن الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق دكتور محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، طبعة ثالثة 1984، ص 126 وما بعدها. وانظر شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني: تخريج الفروع على الأصـول، تحقيق دكتور محمد أديب صالح. بيروت: مؤسسة الرسالة، ص 98 وما بعدها.

وإبعادها عن مجال علم الأصول.

وأياً ما كان الأمر، فإنه لا يزال أمام علماء الأمة -أصوليين ومتكلمين- متسع ومجال لإعادة ترتيب موضوعات علم الأصول، وجعله أداة فعالة في ممارسة الاجتهاد في فهم النصوص، وفي تنـزيل أحكام الشرع على الواقعات. ولئن تركزت نظرة الغزالي والشاطبي ومن سار على نهجهما على الدعوة إلى تصفية الأصول من المباحث الكلامية، فإننا نعتقد أن القالب الذي سيق فيه علم الأصول، واللغة التي استخدمت في عرض مسائله هي الأخرى تحتاج إلى إعادة نظر، وربما إلى التجاوز، فهي أشبه بلغة المناطقة والفلاسفة التي هيمنت عليها النـزعة التجريدية المتشربة من أفق الثقافة منها باللغة الأصولية السلسة العتيدة التي صب فيها الإمام الشافعي قواعده الأصولية. وما دام علم الأصول معروضا بلغته المتأثرة بالكلام، فإن كشف مراميه، وإدراك أبعاده والإحاطة بمسائله وقضاياه، يظل ذلك كله مدعاة إلى نفور كثير من الناس من الاقتراب منه، والإعراض عن تلقيه. ولذلك، فلا بد من إعادة صياغة موضوعاته في لغة سهلة ممتعة، فيسهل على المتعلم فهمه وإدراكه والتبحر فيه.

3- أدوات الرصد والتحليل في العلوم الاجتماعية مصدراً لتقعيد القواعد الأصولية، ولمراجعة القواعد المدونة أسوة بما جرى مع قوانين المنطق اليوناني:

لقد أدركنا من خلال ما سبق أن إضافة مصدرٍ جديد إلى مصادر التقعيد الأصوليّ نتج عنها توليد مباحث وموضوعات أصولية جديدة، أغلبها مباحث كلامية، مما يعني أن أي تجديد على مستوى المصادر يعقبه تجديد على مستوى النتائج والمباحث والموضوعات، كما يعني أن المنهجية الأصولية ظلت من عهد الإمام الشافعي إلى عصر فطاحلة المتكلمين مواكبة للتطورات الاجتماعية والثقافية والعلمية التي شهدها المجتمع الإسلامي، وبالتالي انعكس فيها أثر تلك التطورات بأقدار متفاوتة، ولكنها مهمة تحتاج إلى مزيد من التحليل

لاستجلائها. بيد أن الملاحظ أنه منذ اية القرن الثامن الهجري لم تشهد المنهجية الأولية تجديداً على مستوى المصادر، اللهم إلا ما كان من جهود ومحاولات فذة، مثل ما قام له بعض علماء القرن الثامن كالإمام العز بن عبد السلام والإمام الشاطبي والمقري. وليس هناك من شك في أن هؤلاء وغيرهم قد كان لهم شأو في الاهتمام بالدراسة المقاصدية للشريعة تعبيراً عن حاجة ا تمعات التي كانوا يعيشون فيها إلى دراية بفقه الواقع، ومآلات الأفعال، وطرق تسديد الحياة وتفعيلها بتعاليم الدين.

إن المحاولات التصحيحية (إن جاز القول) والتجديدية التي تجلت في مؤلفات أولئك العلماء لم تشهد تواصلاً ولا متابعة من علماء القرون التي تلتهم، وإنما غدت الجهود بعدهم متوزعة بين شرح المدونات الأصولية العتيدة، واختصار بعضها، وتحويل بعضها الآخر إلى ألغاز يحتاج فكها إلى جهد وعناء.[34] وليس هناك من تفسير للعزوف عن إحداث محاولات تأصيلية لمصادر جديدة لتقعيد الأصول سوى الجمود والتقهقر العام الذي أصاب الحياة الفكرية الإسلامية منذ أن غدا الفصام بين رجل القلم ورجل السيف هو القانون الحاكم في التطور التاريخي للأمة الإسلامية.

وأياً ما كان الأمر، فإننا نرى أن في الإمكان أبدع مما كان، بحيث يمكن تطوير مصادر جديدة لتقعيد الأصول، ومراجعة القواعد الأصولية الموروثة. إن أدوات الرصد والتحليل المتمثلة فيما توصلت إليه العلوم الاجتماعية المعاصرة من نتائج قريبة إلى درجة اليقين سواء في مجال علم النفس الإنسانية، والتركيبة

[34] وفي هذا يقول أحد الباحثين المعاصرين: "... ظهرت أنواع عديدة من المؤلفات، منها ما يتعلق بالمؤلفات المختصرة وتسمى المتون، ومنها ما يتعلق بالمؤلفات الشارحة وتسمى بالشروح، ومنها ما يتعلق بشرح الشروح وتسمى الحواشي. ووصل الأمر إلى التعليقات على الحواشي وسميت بالتقريرات... وتركز الاهتمام على العناية بالمناقشات اللفظية دون الاهتمام بالجواهر والمعنى..."

انظر: جعفر، علي محمد: تاريخ القوانين ومراحل التشريع. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1986، ص180 وما بعدها.

الاجتماعية، أو في مجال الدراسات القانونية والاقتصادية والسياسية وا تمعية، يمكن أن تعد مصدراً إضافياً لتقعيد قواعد أصولية جديدة وخاصة في مستوى المنهج التطبيقي لأحكام الدين وتحقيق مقاصده واقعاً، كما يمكن الاستعانة ا في مراجعة جملة من القواعد الأصولية التي لا تخلو من تأثر بالظروف الاجتماعية والسياسية لعهد نشأ ا التي لا تخلو من تأثر بالظروف الاجتماعية والسياسية لعهد نشأ ا ونموها، كالاستحسان، وشرع من قبلنا، والمصالح المرسلة، وغيرها من القواعد التي تعرف بالأدلة المختلف فيها. فالعلوم الاجتماعية المعاصرة "... بطرق بحثها وقوانينها أدوات ضرورية للكشف عن التركيبة النفسية الفردية والاجتماعية التي تشكل الواقع النفسي للفرد والأمة فيما تشتمل عليه من مركبات أو أمراض أو عوائق..."[35]

إن الاعتداد ذه الأدوات مصدراً للتقعيد وللمراجعة سيكون له أثر مهم في تجاوز الاجتهادات الجزئية القائمة على النظرة الأحادية في أكثر الأحيان، وسيحقق تجديداً وتطويراً مطلوبين للفقه الإسلامي ليغدو فقهاً مواكباً لمستجدات العصر، وملبياً لحاجاته وضروراته التي تزداد يوماً بعد يوم. وليس من ريب في أن الجهود التي بذلت ولا تزال تبذل في "تجديد" الفقه الإسلامي لا يمكن أن تؤتي ثمارها ناضجة ما لم يتم صرفها في سبل توليد مناهج مواكبة للتطورات العلمية، وقادرة على توليد فقه رصين متزن يجمع بين الأصالة والمعاصرة. فالتجديد المنشود لفهم حقائق الدين وربطها بوقائع الحياة في صيرور ا وتشبعها ينبغي أن يتركز على الأصول الاجتهادية النظرية والتطبيقية (التنـزيلية) تأصيلاً ومراجعة.

ومهما يكن من شيء، فإن دعوتنا إلى اعتماد أدوات الرصد والتحليل مصدراً للتقعيد الأصولي ليست بدعاً من القول، ولا خروجاً على المألوف

---

[35] الدكتور عبد ا يد النجار: في فقه التدين فهماً وتنـزيلاً. قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، سلسلة كتاب الأمة، رقم 22، 1989، ج1، ص126-127.

ولكنها حفاظٌ على روح الموروث لا على قشوره، وسير بخطى حثيثة ثابتة على سنن السلف الصالح في تعاملهم مع واقعهم، ذلك التعامل الواقعي الذي دفعهم إلى تأصيل القاعدة القائلة: "لا ينكر تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والعادات والأعراف". فماذا يضيرنا اليوم لو أننا قلنا إنه "لا ينكر تغير القواعد والمصادر الاجتهادية بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والأعراف"!

أهم نتائج البحث ومقترحاته

أولاً: يمكن إرجاع تاريخ الاتصال بين علم الأصول وعلم الكلام إلى منتصف القرن الثالث الهجري تقريباً، عندما قامت دولة المعتزلة قياماً ظاهراً متمثلة في الخليفة العباسي المأمون، وتمكنت تمكناً في عهد المعتصم، فمنذ ذلك العهد عني المعتزلة بمحاولة الاستئثار بعلم الأصول الذي تركه الإمام الشافعي -رحمه الله- دون أن يسميه علماً قائماً بذاته.

ثانياً: بناء على تنافس الفرق وتباريها في مساندة آرائها وتعضيدها، اتجه كل فريق إلى علم الأصول ليضمنه مباحث كلامية خادمة لغاياته وأهدافه المتمثلة في القضاء على حجج الخصم وأدلته، وبراهينه، والانتصار لمقرراته ومتبنياته.

ثالثاً: إن وجود التشابه بين علمي الكلام والأصول من حيث إتاحة ا ال لحرية التفكير والنظر والتأمل قد كان وراء توجه المتكلمين نحو البحث في هذا العلم، كما أن رغبة الكثيرين منهم في ممارسة الاجتهاد الفقهي، وتحدي التقليد المفروض عليهم، قد دفعتهم إلى اتخاذ علم الأصول وسيلة للاجتهاد الفقهي الحر ولنقدِ جملةٍ من الآراء الفقهية المدونة التي أحسوا فيها ضعفاً ووهناً، لأ م ما كانوا ليقدروا -علناً- على التورط في استنباط آراء فقهية جديدة مخالفة.

رابعاً: إنه بناء على اعتراف الأصوليين المتكلمين بوقوع الخلط بين المباحث الأصولية والمباحث الكلامية الصرفة، يمكن الاستغناء عن كثير من تلك المباحث الكلامية الصرفة باستخدام المنهجية التي اقترحها الإمام الشاطبي بعد استيعا ا

والتأكد من المسائل التي تنطبق عليها.

خامساً: يمكن القول إن مباحث علم الأصول شهدت بعد الإمام الشافعي تطوراً باهراً، بانتقالها من دائرة الجهد الفردي إلى دائرة الجهد الجماعي التنافسي، مما أدى إلى توسيع دائرة مباحثه، وموضوعاته. إذ بينما كانت مباحثه متراوحة بين علم الحديث، وعلم اللغة غدت عبارة عن مباحث وموضوعات لغوية حديثية كلامية، الأمر الذي جعل إحكام حلقات هذا العلم متوقفاً في جانب مباحثه اللغوية المحضة على نيل نصيبٍ وافر من فهم اللغة، وآدا ا وسياقها، ومتوقفاً في جانب مباحثه الكلامية والحديثية على معرفة رصينة بعلم الحديث وعلم الكلام.

سادساً: يمكن الإشارة إلى مباحث العلوم الثلاثة المذكورة -اللغة والحديث والكلام- التي صارت جزءاً من مباحث علم الأصول بعد الإمام الشافعي وهي:

أ- **المباحث والموضوعات اللغوية:** وتشتمل جل مباحث قواعد الاستنباط، ومباحث الألفاظ والدلالات اللغوية من عام وخاص، ومشترك، وصريح وكناية، وحقيقة ومجاز، وغير ذلك. ولا يسع امرؤاً معرفة هذه المباحث ما لم ينل نصيبه من المعرفة اللغوية والبلاغية التي تعد جسراً موصلاً إلى هذه المباحث، علماً بأن هذه المباحث لم تنقل عن طريق أناس غير لغويين -كما قد يفهم ذلك بعض الغرباء عن هذه الساحة- وإنما نقلها جهابذة علماء اللغة والأدب أمثال ابن عقيل، وابن الحاجب، والجاحظ، وغيرهم كثير...

ب- **المباحث والموضوعات الحديثية:** وتتضمن مباحث الرواية، وتقسيمها إلى آحاد ومتواتر، ومباحث الجرح والتعديل، ومباحث اختلاف الحديث وبعض مباحث الترجيح وغير ذلك. ومعرفة هذه المباحث تحتاج إلى الإلمام بعلم الحديث، ورواية ودراية.

ج- **المباحث والموضوعات الكلامية:** وتشمل مباحث الحد والرسم

والبرهان، والعلة، والحجة، ومباحث الوضع والواضع، وتكليف المعدوم والتكليف بما يطاق وما لا يطاق، والتحسين والتقبيح، وقوادح العلة والاعتراضات على القياس، والإصابة والخطأ في الاجتهاد، وغير ذلك من المباحث الكلامية التي يتوقف إتقا ا على إتقان علم الكلام.

د- **مباحث وموضوعات ليست لغوية بحتة ولا حديثية أو كلامية بحتة وإنما فيها جانب لغوي، وحديثي وكلامي:** وتشمل ما عدا المباحث المذكورة مباحث الدلالات اللفظية، والأدلة المختلف فيها، ومباحث التعارض والترجيح، والنسخ والناسخ، والتأويل، وغير ذلك. فمعرفة هذه المباحث معرفة أصلية تتوقف على المعرفة اللغوية والحديثية والكلامية معاً.

هذه مجمل الموضوعات والمباحث التي يتكون منها علم الأصول، وتمثل محتواه ومبناه، والنظر فيها يوصل إلى إدراك مدى تأثر جلّ مباحث علم الأصول بعلم الكلام، وحتى المباحث اللغوية التي تعتبر في أصلها لغوية صرفة، بيد أ ا لم تسلم بطريقة غير مباشرة من التأثر بعلم الكلام، مما يعني أن علماء الكلام لم يتركوا شاردة ولا واردة من مباحث علم الأصول إلا وأثروا فيها نوعاً من التأثير. وإذا كان الإمام الشافعي -رحمه الله- قد ترك الأصول والقواعد التي أصلها منبثقة في صميمها عن المعرفة اللغوية والأدبية والحديثية، فإن هذه القواعد والأصول قد طالتها يد التغيير في كثير من الأحيان. ولذا، فلم يعد من الممكن في شيء تجاوز هذه الحقيقة وتجاهلها، كما لم يعد من المقبول دراسة علم الأصول دراسة وافية بعيداً عن دراسة علم الكلام، وعلوم الحديث، وعلوم اللغة. وأي امرئ دارس يتجاهل هذه الحقيقة، ويتجاوزها، فإن دراسته للأصول ستكون، لا محالة، جزئية غير متكاملة ولا كافية.

سابعاً: بناء على ما سبق فإن هذا البحث يقترح:

- **دراسة مبادئ علم الكلام مع علم الأصول جنباً إلى جنب:** إذ لم يعد وراداً استيعاب علم الأصول بعيداً عن استيعاب مبادئ علم الكلام،

فالمباحث التي غدت جزءاً لا يتجزأ من مكونات علم الأصول يتوقف حسن فهمها على التمكن من مبادئ علم الكلام.

ثامناً: ويرى هذا البحث أيضاً ضرورة اعتماد أدوات الرصد والتحليل في العلوم الاجتماعية المعاصرة ضمن مصادر التقعيد الأصولي بحث تغدو مصادر القواعد الأصولية: استقراء النصوص، وقوانين اللغة العربية، وقوانين المنطق، وأدوات الرصد والتحليل، وفي هذا تطوير وتجديد ضروري للمنهجية الأصولية التي ما ينبغي لها أن تتوقف عن التطوير والمراجعة، إذ إن توقفها عن ذينك الأمرين يتبعه توقف الفقه عن مواكبة المستجدات، ومواجهتها بالحلول العلمية الناجعة.

تاسعاً: يدعو هذا البحث إلى إعادة صياغة مباحث وموضوعات علم الأصول وتنقيتها من كثير من المباحث الكلامية الصرفة التي لا تنبني عليها فروع فقهية، ولا يحصل على الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه.

عاشراً: كما يؤكد هذا البحث الحاجة إلى إعادة صياغة موضوعات الأصول في لغةٍ أدبية سلسة ممتعة يسيرة الفهم والاستيعاب، تجديداً للمنهج الذي سلكه الإمام الشافعي -رحمه الله- في صياغته القواعد الأصولية في رسالته الغراء.

وأخيراً: لم يعد مقبولاً عملياً ذم علم الكلام بصورة إجمالية: صحيح أن للفلسفة اليونانية أثر في كثير من علماء الكلام، بيد أن عطاءهم ينبغي أن يقدر حق قدره؛ إذ إنه ما كان لعلم الأصول ليقوى على مواجهة تغير الزمن وقضاياه المتجددة, لولا تلكُم الجهود الجبارة التي بذلها المتكلمون، معتزلة وأشاعرة، في تطوير هذا العلم، وضبط مباحثه، وموضوعاته، والمحافظة على النـزعة التجديدية فيه. مما يعني أن الاستهانة بتلك الجهود ليست إلا اعتداءً صارخاً على الحقيقة التاريخية. والله أعلم بالصواب.

تعميق الفهم في الفكر الاستراتيجي:
مدخل إلى التغيير الثقافي

محمد بريش*

حاجة العالم الإسلامي إلى استراتيجية للثقافة

أ- **حاجتنا إلى مفهوم معاصر للثقافة:** لعل تمعننا في مصطلحي الاستراتيجية والثقافة، كل منهما على حدة يوحي إلى الدارس اللبيب بالعلاقة القوية بين المفهومين، حتى ليصبح الفن الاستراتيجي وما يتفرع عنه من العلوم لوناً من ألوان الثقافة، وشكلاً من أشكال الممارسة العلمية للثقافة، وشكلاً من أشكال الممارسة العلمية للثقافة. فثَقِف يثقَف فطِن وحذق وثقف العلم أسرع أخذه، والفطنة والحذق مع سرعة البديهة والفهم، وسرعة الاستنباط والتحليل، كلها عوامل أساسية وضرورية لكل استراتيجية أياً كان موضوعها.

ونحن ما زلنا أمام تطور الأوضاع وتصدع عرى ما كسبناه خلال كفاحنا المتأخر وغير التام ضد القوى الاستعمارية الغازية نسينا أو أُنسينا -لسذاجة مركبة عمت الأذهان- أن الحرب ضد وجودنا بوصفنا أمة إسلامية ما زالت قائمة بمختلف الأسلحة، السياسية الفكرية والثقافية والتربوية والعقائدية. وما زلنا نفسر تخلفنا على الشكل نفسه الذي ذكره مالك بن نبي منذ بداية الستينيات. يقول هذا المفكر في كتابه مشكلة الأفكار: "وهذه الصعوبات قد فسرت بطريقتين مختلفتين: بالنسبة لأنصار الموضوعة الاستعمارية، فإن عامل التأخر عن الإقلاع هو الإسلام، وبالنسبة لأنصار الموضوعة القومية فإن الاستعمار هو المسؤول عن ذلك، وفي كلا التفسيرين عيب أساسي لغموض في أساسه... الأولون يتناسون الواقع التاريخي

---

* خبير الدراسات الاستراتيجية والمستقبلية، وباحث في قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ومستقبل العالم الإسلامي.

بتجاهلهم الدور الذي قام به الإسلام في إحدى أعظم الحضارات الإنسانية، والآخرون يجهلون أو يتجاهلون أن الدول الإسلامية الأكثر تخلفاً هي بالتحديد الدول التي لم تواجه تحدي المستعمر."[1]

وقد لا نتفق مع مالك بن نبي لأنه كتب ما كتب في وقته انطلاقاً من تيارات زمانه وأوضاع العالم الذي كان يعيش فيه، لكن النتيجة التي انتهى إليها من ذلك التحليل ما تزال صالحة قائمة تشهد على عدم العمل وتراكم المسؤولية قبل عصر ابن نبي وبعده إلى اليوم. ويقول هذا المفكر الفذ:

"وا تمع الإسلامي يعاني في الوقت الحاضر بصورة خاصة من هذه الاتجاهات لأن (ضته) لم يخطط لها، ولم يفكر ا بطريقة تأخذ باعتبارها عوامل التبديد والتعويق. فمثقفو ا تمع الإسلامي لم ينشِؤوا في ثقا م جهازاً للتحليل والنقد إلا ما كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام. أما القادة السياسيون فإ م لم يؤمنوا بضرورة إنشاء مثل هذا الجهاز ليراقبوا مسيرة العمل في بلادهم. هكذا أضحى عمله التاريخي منذ قرن خارج مقاييس الفاعلية، وأضحى تنفيذه في ظل فوضى الأفكار."[2]

ونحن لا نمجد ما خطه مالك بن نبي، ولكن نأسف لأمة يوجه لها الخطاب منذ سنوات فلا تستجيب، ويحلل العيب فيها وأسبابه فلا تقْدِم على العمل. بل كثيراً ما نراها تصادر حكومة وشعباً -كل منهما بأسلوبه- أصحاب النقد والنصيحة الحاملين هم الأمة، ناعتة إياهم بالمروق عن الشرعية والخروج على القانون. ونعلم أنه لا نفع للأسف والتأسي، ولكن ليعلم همنا بالأساس أن من نخوض في ركام الأفكار بحثاً في حركيتها وفاعليتها (ديناميكيتها)، عسى أن نفهم عللها وبواعثها وشكل تطورها، رغبة في المشاركة المأجورة عند الله وعند الناس في التنقيب عن علاج أزما ا وتحديد زمنه ومقاديره.

ذلك أننا حين نجد مالك بن نبي يقول: "إن للعالم الثقافي بنية ديناميكية تتوافق مظاهرها المتتالية مع علاقات متغيرة بين العناصر الثلاثة للحركية: الأشياء،

---

[1] مالك بن نبي: مشكلة الأفكار ترجمة، د. بسام بركة و د. أحمد شعبو. دمشق: دار الفكر، 1988، ص77-79.

[2] المرجع نفسه، ص 78-79.

والأشخاص، والأفكار"،[3] نصاب بالخيبة لكوننا قضينا زمناً كان علينا فيه أن نعي بحركية الأفكار والأشياء و"ديناميكيتها"، وبقينا مختلفين حتى على مستوى التنظير لتحليل ديناميكية وضعنا التعيس، علماً بأن مالك بن نبي لم يكن أول ولا آخر من نادى بضرورة الاهتمام بحركية الأفكار وجدلية الثقافات.

والثقافة اليوم في عالمنا الإسلامي تحتاج إلى تعريف معاصر يبرز حركيتها وسعة مفهومها، فالعلم أضحى جزءً من الثقافة، وهذه حقيقة تأخرت أوربا في فهمها حتى زاحمتها اليابان، ونافستها في السياسة الاقتصادية والإنتاج والابتكار التكنولوجي، وهي اليوم تخشى زعامتها السياسية والعسكرية أكثر من أي وقت مضى. أما العالم المتخلف -والأمة الإسلامية جزء مهم من رقعته، وطرف كبير من منظومته- فهو بعيد تمام البعد عن الوعي باحتواء الثقافة للعلم، حتى في أدق بحوثه التقنية والتكنولوجية.

فما زالت العديد من سواعد العالم الإسلامي وعقوله وأمواله تخدم الثقافة الغربية والمنظومة الفكرية الغريبة المغذية لها، وهي غير واعية بذلك، بل نرى أسلمها طريقة يدعي أنه لا يستقيم علماً أن نقول: إن المبتكرات التكنولوجية، والكشوفات العلمية هي جزء من الثقافة، وإن كان لا ينكر أن لها أثراً في الثقافة والفكر. بل يصعب عليه، لضعف الوعي بدوافع الابتكار ومنطلقات الإبداع، التسليم بذلك. إلا أنه يرغم على القبول حين تأتي الفكرة حول ذلك على لسان المبدعين والمبتكرين الغربيين. ولا عجب أن نجده غداً مدافعاً عنها، دون سابق اقتناع ا، بمجرد أن نطق ا المبجلون.

وإذا كان لنا أن نوجز مفهوم الثقافة الإسلامية، فهي الإسلام حين يصبح حياة، ويتحقق ذلك في أمور شتى أهمها:

- أن يكون كتاب الوحي قرآناً وسنة، وكتاب الكون هما مصدرا المعرفة في ا تمع الإسلامي.
- أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام قدوة لكل مسلم.

[3] المرجع نفسه، ص 85. ولقد ذكر مالك بن نبي ذلك في بداية كلامه في الفصل التاسع عن جدلية الفكرة والشيء، ثم خصص الفصل الثاني عشر كله للكلام عن الأفكار وديناميكية ا تمع.

- أن يكون العلم مقصدين أساسيين من تلك المعرفة.
- أن يسود في ا تمع مناخ من الحرية على نسيج متماسك من النقد والحوار البناء.
- أن يتوافر في ا تمع سراة من العلماء والمفكرين والساسة والمبدعين، مخلصين لله، داعين لدينه، مجاهدين في سبيل إعلاء كلمته، مشكلين نواة الانطلاق صوب أهداف الإسلام النبيلة، وإرساء نظمه القويمة.
- أن تتأكد رغبة ا تمع في إيجاد المنظومة الفكرية والتربوية والثقافية اللازمة لتحقيق مناخ العطاء الفكري والعلمي، وحرية الفرد وا تمع، والنقد البناء الهادف، وخدمة العلم والعدل.

ب- **التنافس الحضاري المعاصر صراع** بين **الثقافات:** في سنة 1979، اهتزت أوروبا خاصة، والغرب عامة، لتحدٍ ياباني شديد اللهجة، عنيف ا ادلة، قاسي الحكم على لسان رجل من كبار الفاعلين في الاقتصاد الياباني، وهو الخبير كونو سوكي ماتسوشيتا، رئيس إدارة الكهرباء الصناعية اليابانية، وكان مما جاء في هذا التحدي، الحكم الآتي:

"سننجح لا محالة، والغرب الصناعي حتماً مآله الإخفاق، ذلك لأنه يحمل في ذاته عناصر إخفاقه. لقد ظلت مؤسساتكم (يا أهل الغرب) تيلورية الفكر (نسبة إلى مذهب تيلور الاقتصادي المعروف)، والخطر المحدق بكم، أن عقولكم تيلورية كذلك! إنكم تتخيلون أن حسن العمل يتجلى في الفصل بين ما ينبغي أن يقوم به أولئك الذين يفكرون، وأولئك الذين ينفذون. فالتدبير عندكم فن تمرير فكر القادة إلى أيدي العاملين والمنفذين. أما نحن فقد نبذنا المذهب التيلوري، وأحطنا علماً بالتحديات التي تجا نا في المستقبل، وحرصنا على تنمية ذكاء كل العاملين، واستثمرنا أموالنا لتعميم هذا الذكاء، ولجعل الحوار المتبادل مستمراً بين كل العناصر الفاعلة، والعمل أسرة واحدة. إن الإدارة عندنا هي كيفية تجنيد ذكاء الكل، لصالح مشروع يخدم الكل."[4]

---

[4] انظر: "تقرير حول الوضع التقني" Reppoet sur L’Etat de la Technique، صادر عن مركز الاستشـراف والتقدير Centre de Propective et d’Evalution ووزارة البحث العلمي والتكنولوجي، ووزارة إعادة الانتشار

ونحن لا نسوق هذا التحدي للإشادة باليابان، فالنموذج التنموي الياباني غير قابل للنقل. ولكن لنضرب المثل على ما تقوم به الدول الراغبة في التمكن والمحافظة على السبق الحضاري، والحريصة على مواكبة التقدم والتنافس ابتكاراً وإبداعاً في مختلف مجالات الحياة. فأوربا لم تستسلم بتاتاً لهذا التحدي، بل واجهته بما يلزم من إعداد واستشراف، وكانت النتيجة التي توصل إليها الخبراء أن الحل يكمن في الثقافة، ذلك النسيج الأساسي والضروري للبحث العلمي والتنمية بوصفهما العجلتين الأماميتين والمحركتين والموجهتين للتقدم الحضاري.

فالتنافس بين الدول في العصر الحديث صراع مكشوف بين الثقافات، سواء كان تنافساً اقتصادياً أم علمياً أم تكنولوجياً. فلا عجب أن نجد الدول الصناعية المعاصرة الراغبة في بيع منتجا ا وتوسيع سوقها، تسعى إلى توسيع رقعة لغتها وبسط مزيد من الفسحة لثقافتها. ولهذا لما أدركت أوربا وظيفة الثقافة في البنيان الحضاري موازاة مع التعليم، عكفت على إنجاز برامج في ميدان العلم والتكنولوجيا تنهل وتصب في ا ال الثقافي في آن واحد، مثل برنامج كوست (COST) وبرنامج أوريكا، (EUREKA)، وبرامج المختبرات (REL)، وبرامج المؤسسة الأوربية للعلم (ESF)، وبرنامج (FAST) الخاص باستشراف مستقبل العلوم والتكنولوجيا.[5]

ج- العلم جزء من الثقافة: وصراع الثقافات داخل سوق المنافسة الدولية وما يحركها من برامج علمية وتكنولوجية وتربوية في جميع أنحاء العالم الصناعي فجر السؤال الآتي: "هل العلم جزء من الثقافة؟"[6]، فانطلقت بفضله حمى استشراف مستقبل العلوم والتكنولوجيا، ومستقبل الثقافة والقطاعات الثقافية، لأن مستقبل الثقافة لا يستقيم دون دراسة العلوم وتطبيقا ا التكنولوجية. واشتدت أصوات

الصناعي والتجارة الخارجية بفرنسا، وقد نشر عدد خاص من مجلة العلوم والتقنيات Aciences et Technique التي تصدرها جمعية المهندسين والتقنيين بفرنسا في أواخر 1985، ص 11.

[5] ألف العديد من الكتب حول هذه البرامج، والمدخل لها هو الكتاب الآتي على سبيل المثال:

Jacques Molinari: Initiation a la cooperation Europeene en Recherche et Developpement Technologiqui, Editech, 1990.

[6] طرح هذا السؤال بحدة في ندوة "العلم والثقافة في القرن الحادي والعشرين: برنامج البقاء" والمنظمـة مـن طـرف اليونسكو بفانكوفر (كندا) ما بين 10 و 15 سبتمبر 1989، كما طرح السؤال نفسه في ندوة "اليونسكو بباريس ما بين 14 و 16 يونيو 1989، حول "العلم والتكنولوجية في خدمة المستقبل". وقـد نشـرت ملخصـا ا في مجلـة IMPACT (عدد 155/ 1989) التي تصدرها اليونسكو.

العلماء، خاصة في العقد الأخير، لزجر الراغبين في فصل العلم عن الثقافة، والتنديد بكل بحث أو مشروع لا ينطلق من اعتبار العلم جزء فاعلاً في الثقافة، ولا يؤمن بانصهار بعضهما ببعض.

من هؤلاء الأعلام البارزين "إيليا بريغوجين" صاحب جائزة نوبل والعديد من البحوث والدراسات العلمية، فمما جاء في كتابه "التحالف الجديد"[7] قوله: "أضحى من الملّح على العلم أن يعد نفسه جزء لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضا ا"، وقوله كذلك: "إن العلم سينفتح على العالمية عندما ينتهي من نكران اهتمامات ا تمع، ويعدل عن وصف نفسه غريباً عنها، فيصبح بالتالي قادراً على محاورة الناس من جميع الثقافات واحترام تساؤلا م".

ومنهم كذلك "روني ماهو" المدير العام السابق لليونسكو، الذي يحكي عنه مهدي المنجرة الذي صاحبه مدة طويلة في هذا المنصب مديراً مساعداً، أنه لم يفهم خطابه بصفته مديراً عاماً من طرف الإدارة البيروقراطية لمنظمة الأمم المتحدة، ولو فُهم؛ لتمكنا من ربح سنوات من الجهد، ومئات الملايين من الدولارات، بتخلينا بسهولة عن الوهم الذي يدعي إمكانية نقل التكنولوجية. لقد كان "ماهو" أول من استعمل مفهوم التنمية الذاتية في سياق اجتماعي ثقافي، خصوصاً حينما يتكلم عن العلم[8]. فهذا الخبير يحدد التنمية تحديداً دقيقاً في قوله: "التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة".

ومنهم "مهدي المنجرة" نفسه، في قوله: "العلم لا يمكن نقله، لأنه نتاج نسق ثقافي، فالقيم الثقافية هي التي تحدد الفكر العلمي والإبداع والابتكار. فلا يمكنك شراء ولا نقل المخرجات، دون أن تتوافر لديك المدخلات الثقافية التي تمكن من الفهم والهضم والإضافة في القيم الذاتية للمنقولات، وإلا فلن تشتري إلا لعباً."[9]

فتلاحم العلم والثقافة سنة من سنن الكون الإلهية، وتأثير كل منهما في حاضر الآخر ومستقبله عامل أساسي في تطور الحياة البشرية، وأي استشراف لمستقبل

---

[7] المهدي المنجرة: انصهار العلم والثقافة: مفتاح القرن الحادي والعشرين مجلة المستقبل العـربي، عـدد 136، يونيـو 1990.

[8] المرجع نفسه.

[9] المرجع نفسه.

الثقافة لا يمكنه أن يتم بشكل موضوعي وعملي إلا إذا كان يوازيه ويصاحبه استشراف لمستقبل العلم والتقانة، التي هي إنـزال للعلم على الواقع الصناعي والاقتصادي في المجتمع.

الفكر الاستراتيجي عطاء ثقافي إنساني

كل منا يمارس يومياً نوعا من الأداء الاستراتيجي، وكل مخلوق له بديهة أو بعض تجربة وممارسة، وهو نوع من التصرف الاستراتيجي الذي يمليه عليه صراع الحياة ومواجهة شدائدها وعدوانية عديد من المخلوقات لها، ولا جرم أن نجد النسيج الثقافي لمجتمع ما محاكاً ومصاغاً لتنفجر منه طاقات فكرية وفلسفية ومعرفية (إبستمولوجية) تغذي الفكر الاستراتيجي في كل مجتمع إنساني، الذي يتجاذب أطرافه المصيغة والمغذية كل من الأنا والآخر. فحماية الأنا، تستدعي تشريح الآخر من خلال دراسة إمكانية تجانسه مع رغبات الأنا وتحليل الاحتمالات العدوانية لها.

ولقد انتقل الفكر الاستراتيجي ليحتل مرتبة مهمة في العصر الحالي حين تشكلت المؤسسات والمقاولات في شكل مجتمعات متنافسة، وأضحى التنافس في السوق الدولية حرباً ضروساً، باردة حيناً وساخنة أحياناً، مستندة إلى الجانب العسكري والإخباري والدبلوماسي، مع ما يوازي ذلك من النفوذ والتحيز لاستكمال جوانب أخرى من الحركة الاستراتيجية، مؤججة ساحة الصراع، ومهيمنة بدلائلها ومفاهيمها على أدبيات المجتمع، قصدها كسب المواجهة على ساحة الفكر والثقافة من خلال السبق بشرح المواقف، وادعاء التخصص والإتقان لقراءة الحركات، وتعميم تفسير مسيطر للقرارات، وتحليل مهيمن للتطورات.

وبقدر ما نجد الثقافة الغربية متحمسة لمزيد من الدراسات والبحوث الاستراتيجية في جميع المجالات، وخاصة منها المجال الاقتصادي والمجال العسكري، نجد الركود في الثقافة العربية الإسلامية التي استهوتها أنواع من الثقافة الوافدة، لا حظ للعديد منها في نفع الأمة بشيء لا في النهوض ولا في الحركة.

هذا في الوقت الذي أسهم الانفجار المعرفي، وتوسيع دائرة الفكر الاقتصادي في حياة الناس، في جعل الخطاب الاستراتيجي يغزو العديد من المجالات الحياتية للمجتمع الغربي، وأضحى كل فن داخل منظومته الفكرية والثقافية والاقتصادية له

أسلوبه في معالجة الداخل، وطريقته في حماية ذاته وحركاته ونتاجه من التقلبات المؤثرة والهزات القاتلة.

قد يعزو بعضنا ذلك الاهتمام عند الغرب إلى قوته الفائقة، ويعزو تخلفنا عنه إلى الضعف والوهن الذي نعانيه، ولكن لو تبصرنا فيما يحتويه كل فن من فكر استراتيجي لعلمنا أن هذا الفكر لم يعد اليوم حكراً على العسكريين وحدهم، ولا من حق أصحاب القرار السياسي بمفردهم، ولكن صار للعديد من المؤسسات والمقاولات باع كبير في الخوض تحليلاً وإبداعاً في الدراسات الاستراتيجية، وصياغة أنواع من الفكر الاستراتيجي. بيد أن مؤسساتنا ومقاولاتنا لا تصرف ولو درهماً في تشخيص أوضاعها وأمراضها إلا إذا أصبحت على مقربة من الإفلاس، أو أفسد عليها السوق منافس لم تحسب له الحساب، ناهيك عن أن تحدث بأجهز ا خلية تم بالهزات والتقلبات وما تمليه من قرارات، تحتاج حين الصياغة والتنفيذ إلى استراتيجية محكمة مسبقة الإعداد.

أضف إلى ذلك أن تدويل الاقتصاد، وانتقاله من تبادل سلع بين القبائل والأمم ا اورة، إلى تبادل تجاري معقد، متكافئ حيناً وغير متكافئ أحياناً، بين قارات ودول متجاورة أو متباعدة الأطراف، مع تعدد أقطاب هذا الاقتصاد، وما يتولد عنه من حركة وصراع وتنافس دولتين قد ولّد رغبات في فهم اندلاع النـزاعات القطرية والقارية والدولية وصيرور ا في مختلف جوانبها الاقتصادية والسياسية والعسكرية والثقافية. وأصبح كل مجتمع منافس راغباً في مزيد من التوسع المعرفي داخل هذا الفكر، ومطالباً أطره المتخصصة بمزيد من الفهم لأدواته وآلياته، متطلعاً إلى الصراعات الثقافية والفكرية، والتصدي للأزمات الاقتصادية، في غياب أي قانون أخلاقي يحمي الضعيف من الدول وا تمعات، ويرحم الهزيل من المؤسسات والتنظيمات.

وطبعاً لا يخفى على اللبيب أن الحرب الثقافية العلمية بكل وجوهها، وخاصة منها ذات الوجه الاقتصادي البارز، تغذي بمفعولها وحركيتها الصراعات المحلية، مؤججة قوى التنافس القطري، ومؤلبة هواجس الحماية القومية. حتى لقد يستوي في الخطر انعكاسات الأزمات الثقافية وويلات المنافسة الاقتصادية غير المتكافئة،

لتتولد عن ذلك طاقات احتياطية داخل ا تمع قابلة للانفجار وصب الغضب، تستخدم استراتيجياً من طرف المتنافسين حين الحاجة لتحقيق مكاسب ثقافية أو اقتصادية أو عسكرية هامة.

ولو عمدنا إلى حصر المتدخلين في الساحة الاستراتيجية لوجدنا أنه من الصعوبة القصوى القيام بذلك، والحجة على ما ذكرناه أن من سنن الله الثابتة في الكون دفع الله الناس بعضهم ببعض، وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ (البقرة: 251)، والتدافع صراع فكري وثقافي إيجابي يمنع الفساد في الأرض. والإفساد صراع فكري وثقافي سلبي يهلك الحرث والنسل، ولكل من الصراعين استراتيجياته وفنونه.

فالمتدخلون كثيرون، منهم الدولة والفرد وا تمع، ومنهم المقاولة والمؤسسة والمنظمة، ومنهم الأحزاب والهيئات والتنظيمات. والعوامل متعددة، منها الزمان والمكان والمناخ، ومنها وضع البيئة، والاقتصاد والسياسة، ورأس ذلك كله الثقافة. فكل فرد تحركه رغباته ونـزواته التي تمليها عليه ثقافته، وتحثه على التدافع مع محيطه وأفراد مجتمعه. ويدفعه للعمل الرغبة في الإقدام على الفعل تلبية لدوافع ثقافية واستجابة لمتطلبا ا. وكل ذلك يملي استراتيجية ثقافية وفكرية ذاتية يمتلكها الفرد المتحمس الفاعل، تغذيه بالحماس وتشحنه بالأمل، مستوحاة من استراتيجية ثقافية وفكرية جماعية، يمتلكها مجتمع قادر على تطويرها وإعادة صياغتها، حريص على تنفيذها، وجاد في مواجهة التقلبات والتيارات في ضوئها.

الفكر الاستراتيجي بعد أساسي من أبعاد الفكر الإسلامي

طال السبات بالأمة الإسلامية إلى درجة أصبحت ترى جديداً ما هو من صلب دينها وفكرها. وتراه جديداً ليس بإعادة اكتشافه، ولكن حين التأكد من أن البضاعة الفكرية والثقافية المستوردة هي نسخة مشوهة لما تملكه، مغموراً في خزائن تراثها المشتكي من شدة الإهمال المتطاول، وضعف الاستفادة والتطوير اللازمين. من ذلك مثلاً ما صاغته المدارس الغربية من فكر استراتيجي معاصر، يبدو لنا ظاهرة حديثة من الظواهر العلمية والفكرية التي تشهدها الحركة العلمية والفكرية الإنسانية بفضل قوة آليا ا الغربية واجتهادها، بيد أنه لا يعدو أن يكون مشاركة لها حجمها

فيما أرساه الإسلام منذ آدم عليه السلام، وطور مضمونه إبان نـزول القرآن الكريم وبعده من فن التأهب والاستعداد لتجنب المفاجأة في الدنيا وفي يوم المعاد.

وليس هذا مقام البسط في أصالة الفكر الاستراتيجي عند المسلمين، ولكن نشير إلى نص واحد من التراث الإسلامي العسكري، لا لنعتز أو نفتخر بالسبق في مجال الاستراتيجية والتخطيط، فذلك أمر لسنا ندعي بدأه بالرسالة المحمدية، ولا ايته عند الأمة الإسلامية، وإنما لنؤكد أمرين:

الأول: أن الرسالة المحمدية أعادت صياغة الفكر الاستراتيجي على قواعد العدل والحكمة والتضحية والخُلق الحسن، مما مكن من توسيع رقعة الإسلام وتكثير سواد المسلمين في أقل من سبعين سنة، لم تصل دولتا الروم والفرس مع بطشهما وجيوشهما إلى نصفه في قرون متعددة.

الثاني: أن غفلتنا عن تاريخنا وواقعنا ومستقبلنا، وتخلفنا عن قاطرة الركب الحضاري والعلمي المعاصر يجدان سببهما وأصلهما في قطيعتنا مع الصافي مما ورثناه من الفكر، وعدم بلورتنا لفكر ذاتي يثريه ويضيف إليه. وأن مفتاح النهوض بأمتنا: العودة إلى تعبئة أفراد الأمة بمضمون دينها وكنه رسالتها معرفة وممارسة وجهاداً، وذلك لب الاستراتيجية الإسلامية.

أما قبسنا من التراث الاستراتيجي الإسلامي فهو "للهرثمي" صاحب "المأمون" في مختصره حول "سياسة الحروب"، الذي أوجز فيه فن الاستراتيجية كما تبلورت في العصور الأولى للإسلام، وحدد فيه صفات الرجل الاستراتيجي المسلم في خمس وعشرين صفة منها:

"التحضيض (أي الحض على القتال)، والتشجيع، والتزاحف (أي الزحف نحو العدو)، والازدلاف (أي التماس به)، والمشاولة (أي رفع السلاح بوجهه)، والمساورة (أي الوثوب عليه)، والعطف بعد الحملة (أي رجوع الجند إلى مواقعهم بعد الهجوم)، والطلب بعد الهزيمة، والركوب للمنهزمين، والإلحاح عليهم (وهو ما يسمى اليوم باستثمار النصر أو متابعة العدو ومطاردته بعد احتلال مواقعه)"، وأضاف: "أفضل الرؤساء في الحرب أيمنهم نقيبة، وأكملهم عقلاً، وأطولهم تجربة، وأبعدهم صوتا، وأبصرهم بتدبير الحرب ومواضعها ومواضع الفرص والحيل

والمكايدة، وأحسنهم تعبئة لأصحابه في أحوال التعبئة، وبسيرهم أوان المسير، وإنـزالهم أوان النـزول، وإدخاله الأمن عليهم والخوف على عدوهم مع طلب السلامة لنفسه وأصحابه من العدو، وأن يكون حسن السيرة، عفيفاً صارماً حذراً متيقظاً شجاعاً سخياً."[10]

ومن قراءة هذا النص غير الوحيد نرى مدى اهتمام المسلمين بفن الاستراتيجية الذي كانت له مصطلحاته، وأسست له دواوينه، قبل أن نتهافت على فن الغير دون مشاركة، ونقتبس فكر الآخر دون إسهام، مكتفين بجهد الاستيعاب بعد خمود نفس الاجتهاد والإبداع والابتكار، وضياع الموروث، والنفور عن بلورته وتطويره.

مفهوم الاستراتيجية

كلمة "استراتيجية" لفظ أعجمي مقتبس من كلمة "Stratégie" الفرنسية أو "Strategy" الإنجليزية، وأصلها في هاتين اللغتين من الكلمة اللاتينية "Strategos"، وهو الجيش، وفعل "agein" بمعنى قاد. و بذا المعنى تكون كلمة "Strategos"، هي قائد الجيش، و"Stragegia" هي فن قيادة الجيش، أو فن قيادة الحروب. ثم اتسعت دائرة استعمال المصطلح في العصر الحديث ليصبح دلالاً على فن التخطيط أو فن التدبير في جميع مجالات الحياة المعاصرة.

ولقد بحث كثير من علماء اللغة ومن المفكرين المهتمين بالتخطيط والتنبؤ بالمستقبل عن مدلول هذا اللفظ وصلاحيته للتعبير عن الخطط أو البرامج التي تحمل الاسم مثل "استراتيجية التطوير"، أو استراتيجية المواجهة"، أو "استراتيجية الردع"، لينتهوا بالقول إن لفظ "استراتيجية" يعني تعبئة الموارد والطاقات البشرية والمادية وتوجيهها لتحقيق شامل وأوسع وأفضل وأمثل للأهداف المسطرة والموضوعة من طرف التنظيم الذي أشرف على وضع الاستراتيجية.

والاستراتيجية قد تترادف أحياناً مع التخطيط، لكن التخطيط يتضمن عدة عمليات، فالتخطيط أسلوب فني يسعى من خلاله التنظيم أو الإدارة إلى تحديد الأهداف، وتحديد المسار، وتقدير الموارد البشرية والمادية، واختيار البدائل، ووضع

---

[10] الهرثمي الشعراني صاحب المأمون: مختصر سياسة الحروب، تحقيق اللواء عبد الرؤوف عون ومراجعة مصطفى زيـادة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ص 17-18.

القواعد، ورصد الميزانيات، ووضع البرنامج المفصل للجداول الزمنية، كل هذا يسمى تخطيطاً، لكن الاستراتيجية تأتي بعد تحديد الأهداف. فالتخطيط يشمل ضمن ما يشمل من العمليات انتقاء الأهداف واختيارها ووضعها، لكن الاستراتيجية هي كيفية الوصول إلى تلك الأهداف، هذا هو موضوع الاستراتيجية.

ذلك أن التخطيط غالباً ما يعبر عن رغبة في تحقيق الطموحات، فيكون مضمونه ترجمة الطموحات إلى أهداف وبرامج عمل توصل لتلك الأهداف. فيتميز -أي التخطيط- انطلاقاً من ذلك بالتركيز على تحديد الأهداف والوسائل بدقة، وبلورة برامج العمل ومرحلتها بتفصيل لإنجاز المخطط. بيد أن الاستراتيجية تعبر عن رغبة في الفوز على الخصم، فيكون مضمو ا ترجمة الفوز إلى الأهداف. وهي بذلك تتميز بالتركيز على عنصري الإقدام والمخاطرة من جهة، وعنصري استشراف المستقبل وتوقع ردود الفعل من طرف الخصم من جهة أخرى. ولهذا غلب عليها الطابع العسكري لأ ا في كل ذلك تسعى أساساً إلى تحصين خطوط الدفاع، والرفع من مستوى الدقة فيما تقوم به خطوط الهجوم.

والاستراتيجية باستيعا ا لردود فعل الخصم، وتطور الأوضاع، بل تغيير المعطيات في حالة عدم إنجاز بند من بنودها، أو خطأ في استشرافها، تكون متميزة عن التخطيط بوعيها الشديد بحركة التاريخ. فإذا كانت برامج التخطيط لا تكلف إلا مراجعة للبرمجة وتوزيعاً جديداً للوسائل في حالة التأخير، فإن أي تأخير في إنجاز الاستراتيجية ينسفها تماماً لو أقدم الخصم على استغلاله، ويتطلب إعادة الصياغة لها بإعادة التشخيص للواقع والاستشراف للمستقبل في ضوء ذلك الإقدام الذي سمح به للخصم.

وفضلاً عن ذلك فإن الاستراتيجية عادة ما تكون مرنة ومفتوحة على أكبر عدد ممكن من الاحتمالات والبدائل التي تمت دراستها بناءً على استشراف المستقبل وتوقع ردود فعل الخصم. أما التخطيط فعملياته إذا كانت تحتمل الإضافة والحذف والتعديل، فإ ا لا تحتمل برمجة كل البدائل المحتملة، بل تكون ترجمة لتنفيذ ما تم اختياره من البرامج بعد دراسة الحاجيات، مع الأخذ بعين الاعتبار لمختلف التوقعات، لكن بعد الحسم في اختيار الأنسب من بدائلها المتوقعة.

ولهذا كان من السهل تحديد ميزانية للتخطيط، مع أنه من الصعوبة تحديد ميزانية لتنفيذ جميع بنود الاستراتيجية، لارتباطها بالتوقع والاحتمالات. فالتخطيط تجسيد للطموحات، صمام أمان لاستنفار الطاقات، وضمان محفز للتعبئة والإعداد، ومحرك فعال لترجمة التخوفات إلى برامج عمل، وهو في صورته الأخيرة هذه حين الانتقال إلى تجسيد العمل، يلتقي مع الاستراتيجية.

وطبعاً قد تحتاج الاستراتيجية إلى مزيد من بلورة الأهداف، وإلى مزيد من إجلاء تفاصيل هذه الأهداف وإيضاحها، وبالتالي يمكنها كما ذكرنا أن تكون مرادفاً للتخطيط إذا كان التخطيط ديناميكياً شديد التأثر بحركته التاريخية. وسواء تعلق الأمر بالتخطيط أم بالاستراتيجية، فإننا حين نباشر موضوعاً ما من الناحية الاستراتيجية، لا بد أن نجيب على الأسئلة التالية: ماذا؟ ولماذا؟ ومتى؟ وكيف؟، ففي خضم هذه الأسئلة يتحدد الإطار والأسلوب الذي من خلاله ستتم التعبئة والتنسيق والتوجيه للحاضر والمستقبل، بغية تحقيق أهداف محددة ومرسومة من طرف التنظيم المشرف على عملية التخطيط أو عملية وضع الاستراتيجية، علماً بأن "لماذا" و "كيف" هما السؤالان الأساسيان اللذان تصاغ وفقاً للإجابة عليهما الاستراتيجية.

وما دامت "الاستراتيجية" هي فن قيادة المعارك، فهي تعتمد أساساً على استقراء الواقع واستشراف المستقبل لأ ا تتكون من عنصرين أساسيين: الإقدام والابتسار.[11]

[11] الابتسار كلمة عربية أصيلة تعني القيام بالشيء قبل أوانه، وهو المراد من كلمة Anticipation الفرنسية الكثيرة الاستعمال عند العلماء والخبراء المختصين في الاستراتيجية والمستقبلية الناطقين بالفرنسية. ويترجح اختيارنا لكلمة "الابتسار" بدلا من كلمات: "تقديم" و "تسبيق" و "سبق" و "توقع" التي تقترحها المعاجم لأنه أقرب إلى الدلالة على المراد بالكلمة المرادفة لها بالفرنسية. فلقد جاء في لسان العرب لابن منظور: "والبسر: الإعجال، وبسرت الدمل إذا عصرته قبل أن يتقيح" (وهذا هو الهدف من ابتسار الزمن القادم، أي التفكير في أزماته المحتملة قبل أن تقع، والمبادرة بعلاج أسبا ا قبل أن تستفحل)، وبسر حاجته يبسرها بسراً وبساراً، وابتسرها وتبسرها: طلبها في غير أوا ا (والمراد فعلاً في مجال علوم المستقبل والإعداد للغد من الابتسار: التفكير في مشكلات محتملة الوقوع في المستقبل قبل وقوعها بالفعل). وتبسر طلب النبات، أي: حفر عنه قبل أن يخرج، وبسر النخلة لقحها قبل أوان التلقيح.

ومما يزيد من تمسكنا ـذه المقابلة للكلمة الغربية، أن علوم المستقبل تريد نوراً في ظلمات الزمن القادم، وتبحث عن ضمانات الارتواء وسبل ذلك في أودية الغد المحتملة الجفاف، والابتسار يترجم تلك الإرادة وذلك البحث، ويضيف ابن منظور: "وبسر النهر إذا حفر فيه بئراً وهو جاف، وأبسر إذا حفر في أرض مظلومة، وابتسر الشيء أخذه غضاً طرياً، وفي الحديث عن أنس قال: (لم يخرج رسول الله ﷺ في سفر قط إلا قال حين ينهض من جلوسه: اللهم بك ابتسرت، وإليك

فعنصر الإقدام يتعلق أكثر بشكل الوسائل والجيوش في الاستراتيجيات العسكرية إذ يقتضي معرفة تامة بالواقع، والابتسار يتعلق أساساً بتوقع ردود الفعل، وهو أمر يحتاج إلى استشراف للمستقبل، وإلى معرفة وتقدير مختلف الحوادث (السيناريوهات) والمشاهد المحتملة، حتى يمكن للاستراتيجي أن يستوعب مختلف ردود الفعل الممكنة والمحتملة.

ولقد تطور مفهوم الاستراتيجية تطوراً كبيراً عبر التاريخ. وإذا اكتفينا بالتاريخ المعاصر فهي عند كارل فون كلاوزفيتز Carl von Clausewitz [12] -كبير الكتاب العسكريين في القرن التاسع عشر- فن استخدام المعارك وسيلة لتحقيق أهداف الحرب. ثم جاء أحد تلامذته من بعده، وهو القائد هلموث فون مولتكه Helmuth von Moltke،[12] فطور هذا المفهوم ليصبح دالاً على فن استخدام الوسائل الموضوعة تحت تصرف القائد العسكري لتحقيق أهداف الحرب. وبعد تفتت بروسيا انتقلت المدرسة البروسية إلى ألمانيا حيث نجد الألماني إيريك

توجهت، وبك اعتصمت، أنت ربي ورجائي، اللهم اكفني ما أهمني، وما لم أهتم به، وما أنت أعلم بـه مـني، وزودني بالتقوى، واغفر لي ذنبي، ووجهني للخير أين توجهت"، انظر: لسان العرب، ج 4، ص 57-59. وبما أن البسر والبسار والابتسار والتبسر كلمات مترادفة، وبما أن من معاني البسر معنى آخر مخالف لما نريده من كلمة الابتسار، وهـو النظـر بكراهة شديدة، فإننا نفضل استعمال كلمة "ابتسار" لكونها علاوة على ما تقدم، توحي بمجيئها على وزن افتعال بإرادة ذاتية مقصودة للفعل من الفاعل، والابتسار في البعد الزماني إرادي ومقصود كذلك.

[12] كارل فون كلاوزفيتز (1780-1831)، جنرال بروسي ومفكر عسكري، تعلم العسكرية ببرلين، ثم غادر بروسيا ليحارب ضمن الجيش الروسي ضد الجيوش الفرنسية. وفي 1830 أصبح رئيساً لأركان القيادة العامة للقوات البروسية. كان شديد الإعجاب بنابليون، فكانت مؤلفاته العسكرية العديدة، وأهمها كتابه الشهير حول الحـرب De La Cuerre، الذي كان تجسيداً وتطويراً لأفكار نابليون الحربية. أما فكره الاستراتيجي فيعتمد على القوة بوصفها العامل الأساسـي للوصول إلى الحل الحاسم، وذلك من خلال استراتيجية ذات محورين: الأول خوض حروب الإبادة مع الإيمان بأنه أيـاً كان عدد الجيوش فهو غير كاف، وأن الحرب جزء متمم للسياسة وخاضع لها، وهي بذلك إستراتيجية تحمل قوانا داخل منهاجها وبرامجها. فاعتنق أفكاره عديد من القادة الألمان والروس المؤمنين بالنصر الحاسم من خلال القوة، وعارضه الذين يرون أن العوامل الأساسية في الاستراتيجية استخدام الوسائل الديبلوماسية والسياسية والاقتصادية، ويؤمنون بـأن قـوة الاستراتيجية تكمن في محيطها وليس في كنهها، لأن المحيط إذا تغير تغيرت أو أصبح لا حاجـة للاسـتراتيجي ــا ولا بتكييفها مع الوضع الجديد. وأحسن من كتب حوله وحول فكره الاستراتيجي من الكتاب المعاصرين الفيلسوف الفرنسي ريمون أرون Raymond Aron في كتابه التفكير في الحرب Penser L a Guerre من مجلدين، طبعـة غاليمـار، باريس، 1976.

[12] هلموث فو نمولتكه Helmuth von Moltke (1800-1891)، مارشال بروسي، اشتهر ببطولته في معركـة سادوفا في 3 يوليو 1866 التي انهزمت فيها جيوش النمسا على يد جيوش بروسيا بقيادة مولتكه.

لودندورف Erich Ludendorff،[14] يعرف الاستراتيجية بأ ا "دخول المعارك الحاسمة للقضاء على جيش العدو وتحطيم إمكانياته".

وفي بداية الستينيات، أصدر الجنرال الفرنسي أندري بوفر André Beaufre كتابه الشهير مدخل إلى الاستراتيجية (Introduction á La stratégie)، الذي أضحى مرجعاً لطلاب المدارس العسكرية والاستراتيجية، قدم فيه التعريف التالي: "إنني أعتقد أن روح الاستراتيجية كامنة في اللعبة ا ردة الناجمة عن تعارض إرادتين. إ ا الفن الذي يسمح -بعيداً عن كل تقنية- بالسيطرة على معضلات كل صراع، حتى يسمح باستخدام التقنية بأقصى فاعلية ممكنة. إ ا إذا فن حوار القوى أو بالأحرى فن حوار الإرادات التي تستخدم القوة لحل خلافا ا."[15]

ويتضح من هذه التعاريف أن مفهوم الاستراتيجية قد تطور عند منظريه حسب توفرهم على القوة وتأكدهم من تحقيق النصر، لكننا نجد التعاريف الأكثر حداثة ترى أنه ليس من الضروري أن يدخل القائد معارك حاسمة لتحطيم جيوش أعدائه كما شرح لودندورف، ولكن قد يكون من الأفضل، تحت ظروف معينة، استخدام خطة أهداف محدودة تعتمد على تحطيم معنوياته، وتعطيل حركته بضرب مؤخراته ومراكز اتصاله وتموينه، وتفادي الاشتباك معه في أية معارك حاسمة. فليس من الضرورة أن يخوض القائد حرباً، بل الأهم أن يصل إلى الانتصار، وتكون الخطة التي اتبعها، والسياسة التي انتهجها للوصول إلى ذلك الانتصار بالوسائل الموضوعة تحت إشارته أو رقابته فناً يوصف بـ "الاستراتيجية".

ونحن إذ نشير إلى ذلك، فلنؤكد أن "الاستراتيجية" لا تعتمد على مسح شامل للمعلومات كما قد يتصور، ولا على كمال في التأكد من النصر كما يتبادر للذهن، ولكنها تسمى "استراتيجية" حينما تصبو إلى أهداف معينة، بعيدة عن الطموح المغاير أو المغرور، وتخطط لإنجازها بالوسائل الممكنة، محاولة أن تجمع ما استطاعت من معلومات، ولكنها تضع دائماً نصب أعينها أنه في حالة الإخفاق، ستتصرف بنوع مدروس ضمن بنودها لتستدرك قواها وتستجمع أدوا ا، كي

---

[14] إيريك لودندورف (Erich Ludendorff) (1865-1937)، جنرال ألماني لمع نجمه إبان الحرب العالمية الأولى.

[15] الجنرال أندري بوفر: مدخل إلى الاستراتيجية، تعريب وتعليق أكرم ديري والمقدم هيثم الأيوبي، بيروت: دار الطليعة، الطبعة الثالثة، يناير 1978.

تباغت من جديد ذلك العدو الذي تواجهه حتى تصل إلى مرادها، محركها في كل ذلك الإقدام، ودليلها إبان كل ذلك الابتسار.

ج- مفهوم استشراف المستقبل: وكما حددنا مفهوم الاستراتيجية، فإننا نحدد المراد من مفهوم الاستشراف حتى يكتمل الفهم الشامل للتعريف الذي قدمناه لمصطلح الاستراتيجية. والاستشراف في لغة العرب: تحديد النظر إلى الشيء بشكل يجعل الناظر أقوى على إدراكه واستبيانه، كأن يبسط الكف فوق الحاجب كالمستظل من الشمس، أو ينظر إليه من شرفة أو مكان مرتفع، أو يمد عنقه ويسدد بصره نحوه، كل ذلك يفعله للإحاطة بشكل الشيء والتدقيق في ماهيته.

وقد جاء في لسان العرب: "تشرف الشيء واستشرافه: وضع يده على حاجبه كالذي يستظل من الشمس حتى يبصره ويستبينه، ومنه قول ابن مطير:

فيا عجبا للناس يستشرفونني كأن لم يروا بعدي محباً ولا قبلي!

وفي حديث أبي طلحة ﵁ عنه: أنه كان حسن الرمي، فكان إذا رمى استشرفه النبي ﷺ لينظر مواقع نبله، أي يحقق نظره ويطلع عليه. والاستشراف أن تضع يدك على حاجبك وتنظر، وأصله من الشرف والعلو، كأنه ينظر إلى موضع مرتفع فيكون أكثر لإدراكه."[16]

وذكر صاحب المحيط: "واستشراف الشيء: رفع بصره إليه، وبسط كفه فوق حاجبه كالمستظل من الشمس."[17]

ونضيف أنه رفع بصره إليه لينظر نظرة متفحصة حتى يحيط به ويستبينه، وبسط كفه فوق حاجبه ليتجنب أي شعاع ضوئي يشوش على رؤيته، حتى يكون نظره حديداً وصورة ما ينظر إليه أوضح له. ومن هنا كان استشراف المستقبل هو النظر إلى الزمن القادم ببصر حديد ونظر ثاقب، بغية تصور الواقع المقبل، انطلاقاً من شرفة الواقع الحاضر، واستيعاباً لعبر الواقع الراحل.

وعلى الرغم من أننا نميل إلى الاستمساك باسمٍ لعلوم المستقبل تضرب جذوره اللغوية في لغة العرب الأوائل، فإننا لا نسعى إلى ج أسلوب إسقاط التعابير

---

[16] ابن منظور: لسان العرب بيروت: دار صادر، ج9، ص171-172.

[17] الفيروز آبادي: القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص 1065.

المعاصرة على مفردات تراثنا اللغوي، ولن نحاول عبثاً تحميل التاريخ ما لا يحتمل، وندخل على التراث ما ليس فيه، فنتصنع أصولاً إسلامية أو تراثية لعلوم المستقبل الحديثة، أو نختزل نصوصاً للبرهنة على سبق العرب والمسلمين في ميدان الاهتمام بالمستقبل. فذلك أمر إن كان يؤيده كوننا أمة مأمورة وحياً بالإعداد والتقديم للغد في قوله تعالى: يا أَيها الَذِين آمنوا اتقُوا الله ولْتنظُر نفْس ما قَدمت لِغدٍ واتقُوا الله إِن الله خبِير بِما تعملُونَ (الحشر:18)، وهو أمر صريح للاهتمام بالمستقبل، فإن غفلتنا المزمنة عن هذا الإعداد ترمي إلى الدلالة على العكس.

فكون الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية نصت وطلبت من المسلمين العمل على الاهتمام بمستقبلهم الدنيوي، لكسب مستقبل أخروي، وحثتهم على إحكام العدة، وإتقان التطلع، فإن ذلك لا يكفي للدلالة على سبق المسلمين في ميدان العلوم المستقبلية، علماً بأن الأمم السابقة من أهل الكتاب أمرت أيضاً بالإعداد والاستعداد.

ولا يعني قولنا هذا أن المسلمين الأوائل كانوا فاقدي الحس المستقبلي، أو منعدمي التخطيط بعيد المدى، بل على العكس، كان التخطيط خير حافز لهم لتخطي العقبات ومواجهة التحديات، والعمل لصالح قومهم والأجيال المقبلة من ذريتهم، حتى أ م لم يروا المستقبل في أنفسهم، بل رأوه في أبنائهم وأبناء من يدخلون دين الله أفواجاً في زمنهم ومن بعدهم، أبناء التواقين للحرية والانعتاق من جبروت الطغاة، فهاجروا من ديارهم، وضحوا بدنياهم في سبيل دينهم، كي يعيش الخلف في رغد من العيش، وحرية في الدين، تضمن حياته ومستقبله ومستقبل دينه.

تطور الفكر الاستراتيجي المعاصر

ولعل الدارس لتاريخ الاستراتيجية وتطورها يصاب بالدهشة حين يكتشف أ ا تجميع لعديد من الآراء، وكأ ا تكرر المفاهيم نفسها زمنياً بعد زمن، بل يحس أ ا تراكم لأفكار متشا ة وضع بعضها فوق بعض دون رابط عضوي يجلي بنصاعة معالم النظرية. والمحقق في نصوص نظريا ا لا يدهش لذلك، بل يدرك أن النظرية لم تكن تحتاج لأن تتبلور بمزيد من التوسع إلا في فنون تحقيق النصر وأساليبه حسب وسائل المواجهة المتاحة. فكلما تغيرت تلك الوسائل كان في التنظير الاستراتيجي

نوع الفوز، لكن نستطيع أن نجزم أن النظرية لم تصغ من خلال تجميع لآراء وأفكار استراتيجية عبر التاريخ، بل يعاد تفسيرها حسب نوع التطور الحاصل في الوسائل، لأ ا أساساً مبنية على الفطنة والحذق والذكاء على صعيد القادة، والنظام والانضباط والحزم والصبر على صعيد الجيش ككل، وإنما تدوين تلك النظرية هو الذي تم على دفعات زمنية حسب الحاجة إليه.

فالأولون لم يكونوا من الراغبين في تدوين استراتيجيا م بقدر ما كانوا راغبين في تدريب قيادا م وخبرائهم على فنون التعبئة والمواجهة، وحماية أنفسهم من مكايد العدو وتقنياته الحربية. وهذا يحتاج أساساً إلى التمرس والتدرب العملي والفعلي، ولا حاجة في تحقيقه إلى تدوين الجانب النظري، بل حين التمرين والتمرس يتلقّى القائد أو الفارس المتدرب ما يلزم من التنظير والتطبيق على السواء.

لكن لما أنشئت المدارس العسكرية المعاصرة، واتسعت فنون وأساليب التعبئة والمواجهة وأساليبها، حسب تطور الأسلحة وأدوات الصراع، أضحى تدوين النظريات الاستراتيجية ودراستها وتمحيص بنودها نوعاً من المادة اللازم تلقينها للضباط الكبار والعسكريين. وحسب الأولين من الجهد في هذا ا ال أ م دونوا المتاح من النصوص النظرية والعملية، وألفوا في هذا مصنفات تضم زاداً ضخماً متناثراً داخل ما حرروه ودونوه من كتب التراث، يحتاج إلى الجهد والكد كي يستجمع ويستخرج.

وعلى الرغم مما بلغ تقدم التكنولوجية العسكرية والحربية في عصرنا هذا، فإن النظرية الاستراتيجية لم تعرف تقدماً في نفس المستوى ولا على نفس الوتيرة، فهي ما زالت على حالها في كثير من بنودها، لأن الحنكة والدهاء والفطنة المطلوبة هي هي. إلا أن إمكانية استجماع كم هائل من المعارف، وتوافر سيل عارم من المعلومات حول أوضاع الخصم وأدواته، جعل هذا الفن يعرف نوعاً من التقعيد لم تعد تكفي فيه الفطنة والذكاء والحيلة والحنكة.

ولعل أخطر تقدم عرفه هذا الفن هو في وسائله وليس في تنظيره، لأن النظرية لم تعرف ابتكاراً يميزها عن سياقها القديم، ولكن تمت توسعتها بفعل وسائل أربعة:

- الإعلام وتقنيات الاتصال.

- الصناعة الحربية بمختلف أشكالها.
- القوة الاقتصادية
- التقنيات المتقدمة في مجال الاستخبارات وتقصي المعلومات وتحليلها.

وأهم نتائج ذلك أربع:

- فهناك إمكانية للتأثير في دائرة أوسع.
- وهناك فرص للتعبير في قنوات متعددة ومختلفة.
- وهناك إمكانية لاستجماع المعلومات في وقت أسرع.
- وهناك إمكانية للتدمير في وقت وجيز.

وهذا كله يساعد الاستراتيجي في مجال المنازلة أياً كانت ساحة استراتيجيته، سواء العسكرية أو السياسية والدبلوماسية أو الاقتصادية أو الثقافية والفكرية على أن ينازل وهو متحقق من دقة القرار وسرعته، وفي ظروف غالباً ما يتحقق له فيه النصر، ويتم لصاحبه فيها الحسم.

لوازم الدراسات الاستراتيجية

أ- **توافر ثروة كافية من المعلومات:** ووجود الإعلام بأشكاله المتعددة، والأطالس بطبعا ا المتنوعة، وتوافر المعلومات بقراءات مختلفة موجهة ومطعمة، جعل الكفة في جميع الميادين لصالح الغرب ومؤسساته. ويكفي للدلالة على ذلك كون الباحث في عالمنا التعيس حول وضع من أوضاع وطنه، لا بد وأن يعمد للإحاطة بالمعلومات التي يرجوها وينوي اعتمادها، بعد جهد التقصي وضنك المتابعة، إلى اقتباسها ونقلها من المراجع والحوليات والدوريات والدراسات ومراكز المعلومات الغربية.

فالمعلومات عن الشعوب والحضارات وعادا ا وتقاليدها، وتاريخها وتراثها، أصبحت كلها في متناول الرجل الغربي، وكذا المتمكن من لغته، بتكلفة أقل بكثير مما كانت تكلف سابقا، طبعاً بقراءا ا وتحليلا ا الخاصة، لكن بزادها الضخم بالمعلومات والمعطيات التي تعجز عن توفيرها الحضارات والشعوب موضوع التحليل والدرس. ولقد أضحى اليوم اقتناء مكتبة كاملة حول تاريخ الشعوب والأمم والحضارات، وما ابتكرته من تقنيات، وما صاغته من أفكار، وما أبدعته من

معارف، هو من حيث التكلفة دون اقتناء سيارة من النوع العادي. والغاية القصوى من توفير ذلك بديار الغرب تمكين المواطن الغربي خاصة من معلومات ومعارف حول كيفية تفكير الآخر وتنظيمه وإقدامه، وقيمه وأحلامه وآماله.[18]

فتلك المعلومات على الرغم من دقتها وتنوعها وتفاصيلها لم تصغْ ليستفيد منها الاستراتيجي وحده، وإنما صيغت ليحدث لدى الأمة ذلك الوعي الجماعي المولّد لنسيج الحماس والإقدام عند كل فرد من أفراد مجتمعا ا. ولطالما اعتبرنا في بلداتنا العربية المعلومة موقوفة على الخبير وصاحب القرار، وضيقنا واسعاً بعدم السماح بتداولها حتى في أوساط النخب المثقفة. بيد أننا نجد التقارير التي تنجزها المؤسسات في مجال الدراسات الميدانية، أو خبراء كل فن من الفنون الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية بالغرب، سواء لصالح وزارة أو هيئة رسمية أو غير رسمية، تنشر في معظمها ليستفيد منها جمهور واسع من المهتمين والمتتبعين. فنادراً ما تجد عندنا ذلك الحس في توسع دائرة المعرفة، لا خشية أن يطلع عليها الآخر، وإن فسر الأمر بذلك ذريعة، ولكن لأن أصحاب القرار ألفوا الأحادية في اتخاذه، فاستغربوا المشورة وضرورة اطلاع أفراد ا تمع على ما يصاغ لهم من مستقبل، وما يعالج لهم من مشكلات. فقيام أصحاب القرار هؤلاء بذلك دلالة في رأيهم على عدم كفاء م في الكلام باسم الأمة والنيابة عنها في تدبير قضاياها وأمورها.

ب- **كمال منظومة الأفكار:** وطبيعي أن تشكل الاستراتيجية وفقاً لمنظومة القيم ونظم الأفكار التي تسود لدى صائغيها، حسب الميدان المتعلق ا، أي: انطلاقاً مما هو سائد من الثقافة. فهي في كل ذلك لها جانب على قدر كبير من الأهمية هو الجانب الاجتماعي المتمركز حول ضرورة معرفة الاتجاهات الضخمة الممكنة من فهم التصرفات الجماعية واستيعا ا للمجموعات البشرية.

يقول مالك بن نبي في مقدمته الأولى لكتابه مشكلة الثقافة: "إن تنظيم ا تمع وحياته وحركته، بل فوضاه وخموده وركوده، كل هذه الأمور ذات علاقة وظيفية بنظام الأفكار المنتشرة في ذلك ا تمع، فإذا ما تغير هذا النظام بطريقة أو بأخرى

---

[18] برنارد ناوليك: الذكاء الاستراتيجي مركز الاستشراف والتقدير الفرنسي التابع لوزارة البحث العلم والتعليم العالي.
Bernard Naoulek: L’intelligence Strategique, Etude 100 du Centre de Prospective et d’Evalution, diffusion Editech, 1988, p 14.

فإن جميع الخصائص الاجتماعية الأخرى تتعدل في الاتجاه نفسه. إن الأفكار تكون في مجموعها جزءاً هاماً من أدوات التطور في مجتمع معين، كما أن مراحل تطوره المختلفة هي في الحقيقة أشكال متنوعة لحركة تطوره الفكري، فإذا ما كانت إحدى المراحل تنطبق على ما يسمى بالنهضة، فإن معنى هذا أن ا تمع في هذه المرحلة يتمتع بنظام رائع من الأفكار، وإن هذا النظام يتيح لكل مشكلة من مشاكله الحيوية حلاً مناسبا."[19]

والاستراتيجية تصاغ بعد مد وجزر فكري تحليلي، جزر زمني يرجعك إلى حقبات من التاريخ تمكن من فهم تطور أنماط الحياة والفعل داخل ا تمعات المدروسة، واستيعاب حركا ا الاستراتيجية انطلاقاً من تفاعلها التاريخي وصيرور ا عبر الحقبة التاريخية المدروسة، ومد على زمن المستقبل لاستشراف المتوقع من الأحداث بناءً على تيارات الزخم الحركي الذي تم رصده، ودراسة آلياته.

وفي الفكر الاستراتيجي، ينحصر فهم الآخر عند التدقيق في معرفة ردود فعله، وهذا يستدعي معرفة ماضيه وحاضره، والدراية الشاملة بتطور أوضاعه وتقلبات تاريخه، فتكون غائية الاستراتيجية تكهن ردود فعل الآخر من خلال اختراق تاريخه وواقعه، أي بمعنى آخر استعادة التمكن من الذات الثقافية من خلال توحيد الأداء تجاه تعددية في الفعل يفرضها العالم.[20] والحظر يكمن كذلك في ذلك الزخم من المعلومات المولّد لمزيد من التحليلات والاستنتاجات، والمكبل أحياناً للفعل حين العجز عن ترجيح الاحتمالات أو حين الإخفاق في اتخاذ أنجع القرارات، وذلك لضعف في منظومة الأفكار. فمحتوم على الاستراتيجي البعد عن التذبذب في معالجة القضايا، وواجب في حقه تثبيت الخطى والسير على ج سليم، مع وعي كامل بالمخاطر الهزات، ونظر حديد في ساحة المستجد من الأمور والمحدثات. فالتوقف قاتل، والإقدام بناء على توهم انتحار، والخطى الثابتة تستدعي التأني في المشي مع السرعة في اختراق النور لظلمات الطريق.

[19] مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، الطبعة الرابعة، 1984، ص13. ولقد كتب مالك مقدمته الأولى لهذا الكتاب حين كان بالقاهرة في 26 فبراير 1959 ، لكن قليلون هم المثقفون الذين وعوا ما ذهب إليه، رغم إعجاب العديدين منهم بأفكاره ومقولاته.

[20] برنارد نادوليك: الذكاء الاستراتيجي، ص 15.

ونوضح ذلك فنقول: حركة الاستراتيجي في ساحة الصراع يقودها تحليل المعلومات حول الخصوم وردود فعلهم من جهة، وتفاعل الذات مع الساحة وانعكاسا ا من جهة أخرى، مع توافر زخم آخر من المعطيات حول خريطة الساحة ومناخها وتضاريسها. فقلة المعلومات موقفة للحركة، وتدفقها على وتيرة سريعة معطل لمختبرات التحليل، مشلٍ للحركة.

ولعل هذا ما يفسر صعود الأمم وا يارها، فهي تتألف وتصعد حين تتماشى معلوما ا ومعارفها مع آليات هضمها الذاتي، وتنهار حين تعجز عن مواصلة الهضم، متوهمة استمرارا قدر ا على المواكبة والتحليل لمستجدات الأمور وحركات الخصوم. فالمرض القاتل للأمم يكمن في صعوبة إدراكها لتوقف الروح الاستراتيجية ا، ويبدأ التوقف في العجز عن استجماع المعلومات الضرورية حول الأنا والآخر بمختلف أنواعها، أو تراكمها دون تحليل لعطب في آليات التحليل، والاستنباط، أي بتسرب الخلل إلى منظومة الأفكار.

ج- إتقان التحليل الديناميكي للأحداث: أي تخطيط ثقافي لا يمكنه أن يتعمق في الثقافة بشكل فعلي إلا إذا انطلق من دراسة ما يموج من الأفكار والآراء في الساحة الثقافية، وما هو منها سائد وأسباب سيادته، وما هو منها بائد وأسباب بيادها، وما هو منها كامن يترقب وحظوظ انبثاقه أو سطوه، آخذاً بعين الاعتبار تفاعلا ا الديناميكية وتقلبا ا الزلزالية، خاصة حين يصبح تسارع الأحداث والهزات ظاهرة تطبع حركة التاريخ المعاصر، ويصبح التحليل الذي أنجز البارحة غير صالح اليوم لبعده عن الواقع الذي تطور فجأة بين الأمس واليوم. وأراني مضطراً لتوسيع الشرح إلى ضرب المثل: هب أن باحثاً انكب منذ ثلاث سنوات على إعداد بحث حول اقتصاد ما كان يسمى بالاتحاد السوفييتي وتقديم الحلول التي يراها ناجعة له، فما أظنه إلا في نقص للمعلومات مستمر، إذ بين دراسته للوضع وتقديمه للحل يكون الوضع قد تطور تطوراً جعل حله نوعاً من العبث والجهل بالواقع.

ولقد سبق القول منا أن الثقافة تجسيد للمكتسب من الصراع والحرب بين حق وباطل، والتشابك بين أيد راغبة في الإصلاح وأياد تسعى لنشر الفساد، علماً بأن الجو يعكره ويزكمه وجود أجساد عفنة تساعد على الإفساد. وما دام الأمر حرباً

وصراعاً فينبغي النظر إليه انطلاقاً من الوجهة الاستراتيجية التي تقدر حجم عتاد الخصم، وتزود لكسب المواجهة بالإعداد لتحقيق الحسم. والوصول إلى ذلك يمر عبر مراحل وعي ثلاث:

1- الإدراك لنوع التقلبات والتفاعلات وحد ا ودوافعها.
2- التبصر بتطورها وانعكاسا ا على المستقبل الآني والبعيد.
3- الإعداد المحكم لمواجهتها بالمستطاع الآن والمستطاع غداً.

ولا يخفى على اللبيب أن تناول العوامل المختلفة للحركة الاجتماعية والسياسية والفكرية في عالمنا التعيس قد أفسده خوض جمهور عريض من غير المتخصصين، وفضول جمهور غير قليل من المنتفعين ومرتزقة الفكرة ومقاولي الثقافة في قضاياه التاريخية والمعاصرة، وتحليل أسبا ا ودوافعها بشكل جعل الأمر ينتقل باستمرار من إشكال إلى تعقيد، ومن غموض إلى مزيد من الغموض.

وحتى لا أخوض في بيان أمر يكفي في الدلالة على أهميته سرد مثال أوجز القول فيما يلي:

في 15 إبريل 1979، أصدر البابا الحالي للكنيسة قانوناً دستورياً للجامعات الكاثوليكية جاء في مدخله:

" إن مهمة نشر الإنجيل هي من صلب عمل الكنيسة، والقيام ا لا يستلزم أن يبشر بالإنجيل في البقاع الجغرافية المستمرة التوسع، ولا لجماهير الناس المتنامية الأعداد فقط، ولكن أن تنفذ قوة هذا الإنجيل إلى أنماط التفكير، وأساليب التقويم، ومعايير الحكم. وفي جملة واحدة، أضحى ضرورياً أن يغمر الإنجيل كل ثقافة الإنسان".[21]

دعك من صغار المفكرين الذين يقيمون الدنيا دون أن يقعدوها في جعل وبال الأمة وحصر تخلفها في وجود نشاط مكثف لرجال التنصير. وتمعن معي في النص أعلاه كيف تعامل معه الإعلام، ستجد -وأشهد بذلك عن خبرة في الموضوع- أنه لم يعر أي جهاز إعلامي بالاً له، إلا ما كان منه تابعاً للكنيسة نفسها بشكل رسمي.

---

[21] Constitution apostolique Saienntia Christiana du 15 avril 1979 “ Sur les Universites et les Facultes Ecclesiatque”, Jean Paul II, Discours du pape et Chronique Romaine, Supplement au numero359, Aout 1979, o5-6.

أما في العالم الإسلامي، فلم يعرف صدوره ولا رصد نشره حتى يلتفت إليه ويرد عليه.

وغايتي تصور مشهد ينطلق من أن نصاً مماثلاً صدر عن مؤسسة أو هيئة إسلامية، سواء لها حجمها في صدور القرار داخل العالم الإسلامي أم ليس لها من ذلك شيء. ولنستبدل كلمات الإنجيل بالقرآن والكنيسة بالإسلام. سيصبح النص كالآتي:

"إن مهمة نشر القرآن من صلب دعوة الإسلام. والقيام ا لا يستدعي أن يبشر بالقرآن في البقاع الجغرافية المستمرة التوسع، ولا لجماهير الناس المتنامية الأعداد فقط، ولكن أن تنفذ قوة القرآن إلى أنماط التفكير، وأساليب التقويم، ومعايير الحكم. وفي جملة واحدة، أضحى ضرورياً أن يغمر القرآن كل ثقافة الإنسان".

يصعب عليك أن تتصور قوة ردود الفعل من طرف الإعلام القائم المنتقي لعملية الإثارة من جانب، والاحتواء من جانب آخر. وكم ستفسد عليك تلك الردود عملك الفكري ليس لاهتمامك ا، ولكن لانشغال جمهورك الذي تصرف الجهد لتوعيته بصداعها وتطورها. ولا م الضجة الإعلامية المفكر إلا بأثرها في تفسير المصطلحات وتأويلها بشكل مفسد لعملية الفكر. فالأثر في الأدوات من طرف الإعلام التافه خطير، وشحن المناخ بضباب الخطاب المستفز مفسد للرؤى والتأملات. أما لو صدر ذلك القول عن شخص يحمل اسم آية الله الخميني أو الشيخ عباس مدني، فإن إعصاراً سيهب على مختبرات تحليلك، وعاصفة هوجاء ستفسد فعالية أدوات معرفتك، بشكل يستدعي المراجعة وصرف غير قليل من الطاقة في إبعاد أثر الإعصار ووقع العاصفة.

حسبك ما عاشته المؤسسات العلمية الإسلامية من حرج شديد، وتجاذب خطير، ونـزعات نحو الجمود وقت فتنة سلمان رشدي، أو فتنة حرب الخليج. ويكفيك للدلالة على المراد استيعابك لما خضعت له القنوات الفكرية من الخنق وانشغال الجمهور بمختلف أنواعه عنها، مهرولاً وراء أبواق خطاب التزيد أو المزايدات والحمية -حمية الجاهلية-. فلقد أفسدت تلك الهزات وما صاحبها من

الدوي الإعلامي الأجوف كثيراً مما كانت تصبو إليه همم النحارير، وسال من لعاب الفكر الجاف ما عجزت عن احتوائه كبريات القماطير. وما يجري الآن بالقطر الجزائري والفلسطيني والسوداني والأفغاني وبأقطار أخرى بالعالم الإسلامي قريب من ذلك أو شبيه به.

يضاف إلى تلك الأعاصير والعواصف ظاهرة لا يمكن نكران وجودها وتطورها، وهي ظاهرة الانفجار المعرفي، والمتجلية في تلاحق الاختراعات العلمية، والابتكارات التكنولوجية، على وتيرة لم يشهدها التاريخ من قبل، وبسرعة مذهلة جعلت من عجب القول التصريح بالحقيقة القائلة بأن قرابة الثمانين بالمائة من العلماء الباحثين في مجالي العلم والتقانة من ثلاثة ملايين بحث أو مقال علمي ينشر في العالم كل سنة، وهذه الأعداد في صعود متواصل ومسترسل.

وإذا كانت الثورة الصناعية في القرن الميلادي الماضي قد قدمت للإنسان من الأدوات والآلات ما مكنه من مزيد المعرفة لمحيطه، ومزيد من الاستغلال سلباً أو إيجاباً للموارد الطبيعية المتاحة له، فإن الثورة الصناعية الحالية كان انفجارها عظيماً في ذهنه، وكان تسخير الآلات فعالاً لتطوير ذكائه ومضاعفة قدرات عقله وتفكيره، حتى أضحى الانفجار المعرف يصاحب الدور الأول في مختلف ا الات السياسية والثقافية والاجتماعية.

أنواع الاستراتيجية

ليس هذا مجال الخوض في أنواع الاستراتيجية كما تعددت على مر التاريخ والزمن، ولا كما تنوعت حسب أصناف العتاد والعدة، ولا كما تتميز من خلال أشكال المواجهة والتعبئة، وإنما حسبنا أن نشير إلى وجود نوعين بارزين من الاستراتيجيات، نلخص مضمو ما فيما يلي:

أ- **استراتيجية الاستقالة:** وهي استراتيجية تتخلى فيها الفئات الشعبية بشكل تصاعدي عن كل منافسة للنخبة في مواجهة التقلبات المستمرة داخل ا تمع، أو محاولة السيطرة على زمام حركتها. وهي استراتيجية تزيد من تأزم الوضع القائم، وتنتهي بمزيد من تمركز السلطة والإدارة بيد النخبة، ومزيد من الغرق للمجتمع

تحت طوفان المشاكل الناجمة عن الآثار السلبية غير المعالجة للتقلبات، وانحصار اتخاذ القرار وتحديد البدائل في أيدي زمرة منعزلة من الفاعلين وأصحاب القرار.

ب- **استراتيجية التجنيد:** وهي استراتيجية تجند فيها جميع الضمائر الواعية في ا تمع للتمكن من الوصول إلى مستوى حضاري نوعي، وإلى المشاركة الفعلية للفرد في صياغة حياته، والاهتمام ببيئته ومحيطه الاجتماعي، وإسهامه في تقويم ذاته، والتأثير إيجاباً في تطوير مجتمعه وإصلاحه، بشكل يجعل من تقلبات ذلك ا تمع ومخاضه ظاهرة طبيعية توظف لصالح تطوير ا تمع، وليست هوساً يشل فعالياته ويحد من طاقاته.

ومثل هذه الاستراتيجية يمكن لها تطوير الفكر والمنهج والمعرفة بما يسمح لها بالانتقال من مجتمع ذي أغلبية صامتة، إلى مجتمع ذي أغلبية فاعلة، مقدمة على التصريح بما تعانيه، ومناقشة ما تعيشه من مشاكل، ومشاركة في صياغة برامج الإصلاح. أي استراتيجية تسمح بالانتقال من مجتمع سلطة جزافية إلى مجتمع سلطة واعية.

عناصر الاستراتيجية

أ- **الاستيعاب الواعي للماضي:** استيعاب الماضي ووعي حركته التاريخية ضروري لفهم الواقع الحاضر. فمن خلال فهم آليات الواقع الراحل و"ميكانزماته"، والمتابعة الدقيقة لمسارها التاريخي، يمكن إدراك التطورات المختلفة التي خضعت لها الأمة سواء على الصعيد السياسي، أو العسكري أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الفكري أو الثقافي، أو التربوي، ويمكن كشف المورثات التي أسهمت بشكل أساسي في انبثاق الواقع الحالي للأمة.

ودقة المتابعة تحتاج إلى إعمال الوعي في فهم وقائع التاريخ، علماً بأن الماضي لا يمكن الولوج إلى أغلبه إلا من خلال النص المكتوب. نعم، يكن الاستعانة بالآثار المتبقية، والحفريات الأركيولوجية، وبعض النقول الشفوية، ولكن يبقى الباب الواسع لمعرفة صور الماضي وأحداثه هو النص المدون، ولا مناص من توفيره وتحققه.

ولتحقيق ذلك نحتاج إلى ضربين من العمل:

- توفير دلالات مصطلحات النصوص، وتقلبات مفاهيمها عبر الزمن، من زمن خروج كل نص للوجود إلى زمن الانكباب على دراسته وتحقيقه:

ويعني ما تقدم أن علينا ما دام النص خطاباً في أساسه أن نوفر للدارس أصنافاً من المعلومات شتى تحصر معظمها فيما يأتي:

- سيرة المخاطب، ومكانته الاجتماعية، ودوره الإصلاحي في ا تمع والأمة، مع مسح شامل لإنتاجه الفكري وعطائه العلمي.

- شكل الخطاب وأنواعه ودلالاته، ومحيطه العلمي والفكري والثقافي والاجتماعي والسياسي، وقراءاته المختلفة، وشروحه سواء منها المواكبة أو اللاحقة، مع تحديد دائرة معاني ألفاظه ومفاهيم مصطلحاته، بشكل يمكن من الوعي بالمناخ اللغوي والاصطلاحي السائد وقت صدور ذلك الخطاب.

- جو المخاطب ومحيطه، ونعني بذلك العمل على رسم الخريطة الفكرية والثقافية وضبط المناخ المعرفي وأدواته العلمية والتربوية والدعوية والإعلامية.

- المسار التاريخي للخطاب إلى أن وصل إلينا، وتقلبات النسخ التي خضع لها، والآثار الفكرية أو الأدبية أو الفقهية التي أوجدها.

وكل نقص في هذا الركام من المعلومات -حسب الأصناف الأربعة المذكورة- يخل بعملية الاستيعاب الواعي للماضي، خاصة إذا تعلق الأمر بالعوامل الفاعلة والمحركة للتاريخ.

وطبعاً نعني بالخطاب النص النافع الصالح لفهم حركية التاريخ، والمساعد على فقه علل القضايا والتيارات التي أنتجها مخاضه وتقلبه.

ب- **الاستقراء الشامل للواقع:** إن إصلاح الواقع يمر حتماً عبر فهم شكله ومضمونه ، وثابته ومتحركه، وحديثه وقديمه، وقويه وضعيفه، والآني منه والمستمر. والعلة في استقراء وقائعه، وتبين تضاريس مختلف خرائطه فكراً وثقافة ومنهجاً، عطاءً وأخذاً، تلك الرغبة في إعمال التغيير فيه، لينتقل به إلى وضع أحسن وأمثل. وهو أمر يحتاج إلى أدوات جمع للمعلومات ضخمة، وأدوات تحليل ونقد قوية ودقيقة، وأصناف من المعطيات والكشوفات والتشجيع على دروب شتى من التخصصات، نذكر منها مثلاً:

- دراسة الإنسان نفساً وسلوكاً، فرداً ومجتمعاً.
- دراسة التيارات الفكرية والمذهبية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية السائدة.
- الدراسة المستفيضة للتاريخ الحديث الذي هو البداية والمقدمة للواقع، وهي تجعله حتماً جزء منه، وإن كان في الترتيب الزمني سابقاً عليه.
- القيام بالدراسات الميدانية المختلفة في ميادين العلوم الاجتماعية والسلوكية.
- الخوض في تحليل المعلومات عن الواقع القطري والقاري والدولي، وخاصة في المحيط الجغرافي.
- العمل على دراسة تجارب الدول الحديثة التي واجهت الغرب مثل كوريا واليابان وغيرهما، ومعرفة عوامل الضعف والقوة عندها.
- دراسة نشاط المنظمات القطرية أو القارية أو الدولية وتتبعه.

واستقراء الواقع المرغوب في إصلاحه بعيداً عن "تشخيص" القضايا وحصر أسباب انبثاقها في وجود أشخاص، أو تعليل عدم القدرة على مواجهتها بحجة ضرورة التريث وانتظار استكمال العدة، ضرب من الانتحار، فأمة تجلس جلسة المتربص المنتظر، لا يمكنها إطلاقاً أن تقوم بأي تغيير يذكر. فهي إذاً ما تحركت اجتهدت لتبرر وضعاً قائماً باستحالة رده أو تغييره، وإن ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن القدر المحتوم سبقها فأحبط ما كانت تنوي القيام به، وأن الوضع اليوم خير مما قد يؤول إليه غداً، وهلم جراً من التعابير المانعة من الاستقراء الشامل، والحائلة دون مواصلة الجمع للمعلومات.

ج- الاستشراف المحكم للمستقبل: ومما ينبغي أن نخلص إليه من العنصرين السابقين إجلاء أوجه الشبه بين الماضي والحاضر، وربط مسار تطور الأول بالآخر، حتى نكون على وعي بالمورثات (الجينات)، وإدراك لمختلف التيارات والتوجهات، وتكهن صور محتملة الشهود للمستقبل، لا نقصد ا ادعاء علم الغيب، ولكن نصبو من خلال تفصيل مشاهدها إلى شحن الحوافز، واستكمال العدة، وإيقاظ الهمم، واستنفار جميع الطاقات المستجمعة، ولقد سبق أن فصلنا الموضوع في بحث لنا

مطول قدمناه في ندوة الجزائر حول المستقبل الإسلامي في مايو 1990 فليرجع إليه.[22]

الاتجاهات الثقيلة للواقع المعاصر

لن نحاول استقراء جميع الاتجاهات الثقيلة في ورقتنا هذه، فليس هذا موضوع ما نوده ونقصده. ولكن نطمح من الإشارة إلى بعضها تحضيراً ودفعاً إلى مزيد من الاهتمام بتصور الواقع المقبل من خلال الاستيعاب الشامل والواعي للواقع الحالي والواقع الراحل. فهذه الاتجاهات محتمل سيادتها في المستقبل القريب، ويلزم أن نعي حين مراجعة خططنا أن نمهد السبل إدراك ما يلزم فعله الآن تجاهها وقبل فوات الأوان، من خلال إحكام أهداف الاستراتيجية الفكرية ومجالات عملها، ويكفينا فيما نورده الإشارة إلى خلاصة الدراسات الاستشرافية العالمية الحديثة في بيان الاتجاهات التي نراها محتملة الوقوع في السنوات العشر أو السنوات العشرين القادمة، انطلاقاً من تحليل الماضي القريب ومعطيات الواقع الجاري. وهي تكاد تجمع في معظمها على سيادة الاتجاهات الثمانية الآتية:

1- اشتداد الصراع الفكري والثقافي وسيادتهما في كل الميادين، لأن التحدي الكبير الذي سيواجهه العالم في السنوات القادمة هو تحد فكري وثقافي بالأساس.

2- تضاعف النمو الديموغرافي وتفاقم سكان العالم الذين سيصل عددهم ما بين 8 على 10 مليار من السكان سنة 2025 ويتفجر عن هذه الاتجاه أربع مشكلات أساسية:

- الإدماج الاجتماعي والمهني للشباب.
- الشيخوخة الديموغرافية في البلدان الصناعية.
- الهجرات الدولية وما تحدثه من بزوغ مجتمعات متنوعة الثقافة ومتعددة الأعراق.
- الحضرية وتطور المدن.

3- صعوبة تحقيق الأمن الغذائي للبشرية، خاصة في دول الجنوب.

[22] نشر البحث في مجلات عديدة، لكنه نشر كاملاً في مجلة المستقبل العربي، (بيروت) عـدد 144، 1991؛ ثم نشـر بشكل موسع مع إضافات، في مجلة المسلم المعاصر، (القاهرة) العدد 61، محرم-ربيع الأول 1412، أغسطس-أكتـوبر 1991.

4- تفاقم الأمية حيث سيكون واحد من كل أربعة أفراد في العلم أمياً، مع التركيز على تلازم الفقر والأمية.

5- دخول العالم الثالث إلى المأزق بفعل تدهور أسعار المواد الأولية وارتفاع المديونية.

6- الأخطار الكونية المتمثلة أساساً في تفاقم الكوارث الطبيعية والتقنية، وتزايد التلوث والصراع، واتساع رقعة التصحر من جراء ارتفاع حرارة المناخ الأرضي.

7- أثر التقنيات الحديثة مثل الإعلاميات، والبيوتكنولوجية، وصناعة المواد والألياف الجديدة، وانعكاس ذلك الأثر على فكر ا تمع وثقافته.

8- بزوغ مجتمع الإعلاميات، وستصاحبه ثلاث قطائع:

- القطيعة المتزايدة بين التنمية الاقتصادية واستهلاك مواد الطاقة الأولية وغيرها.

- القطيعة بين دائرة تداول النقد والاقتصاد الحقيقي.

- القطيعة بين التنمية الاقتصادية وإيجاد فرص الشغل، وذلك بفعل دخول التقنية الحديثة إلى جميع الميادين بدرجة يمكن معها إنتاج المحتاج إليه فوراً وحسب مواصفات طالبه، حيث تصبح المقاولات والمؤسسات ملبية حاجيات شخصية ناقلة الاقتصاد من اقتصاد قطري أو تكتلي إلى اقتصاد كوني.

وبعض هذه الاتجاهات قد ساد بالفعل خلال الثمانينيات، ولعله يستمر في التسعينيات وما بعدها، وبعضها يظل حاضراً بضعف غير محتمل التطور، ولكن حضوره بشكل من الأشكال الحادة وارد. ويصعب علينا أن نقدر الاتجاهات المتعلقة خاصة بالعالم الإسلامي، ذلك أن هذا العالم لم يخضع ولو مرة واحدة لدراسة شاملة تم بتصورات مستقبله بشكل علمي رصين وجاد، يقوم ا فريق متعدد التخصصات من الغيورين على إسلامهم والمحبين لأمتهم، على الرغم من تعدد المحاولات الفرعية في العديد من ا الات كل منها على حدة، لكن دون تنسيق يذكر.

لكن يمكننا تقديم بعض الاتجاهات من خلال ما نستشفه من الواقع، وما نستخلصه من الدراسات المختلفة التي عالجته. فمنها ما هو سنة من سنن الله في

الكون، تتمتع بصفة الدوام والاستمرار، ومنها ما نرى بعد تحليل الواقع الحالي أنه في حالة استمرار بواعثها وظروفها ستتضخم لتتولد عنها اتجاهات سائدة أخرى.

هذه الاتجاهات منها ما هو سلبي ومنها ما هو إيجابي، فأما الاتجاهات السلبية فهي:

1- اشتداد الصراع من أجل إحكام الطوق على الفرد المسلم والأمة الإسلامية من طرف أعداء الإسلام، وأعداء العدل والحرية.

2- تزايد النمو الديموغرافي وارتفاع سكان المدن واكتظاظها في الضواحي، مع تفاقم حركة الهجرة وتقلص فرص العمل بالداخل والخارج في البلدان التي تعرف نسباً عليا من العاطلين.

3- ا يار القدرة الشرائية للمواطن في العديد من دول العالم الإسلامي، وارتفاع نسب الفقر والأمية، وتكاثر العاطلين، وانتشار البطالة داخل جميع الفئات الشابة.

4- اشتداد الغزو الإعلامي والفكري واللغوي مع تجنيد النخب المستفيدة منه كي تتبنى أصوله وتدافع عن محتواه وتوسع من دائرة خطابه.

5- تضاعف التحديات واشتداد الأزمات في معظم بلدان العالم الإسلامي، مع احتمال اندلاع صراعات إقليمية شاغلة ومكبلة، تحركها جهات عنصرية، أو عرقية، أو طوائف معادية مذهبياً وإيديولوجياً في بعض البلدان الإسلامية.

أما الاتجاهات الإيجابية فهي:

1- عودة الفرد وا تمع داخل الأمة الإسلامية إلى الأصول والتراث، وبحث كل منهما عن تأكيد الذات، والفرار من سرطان فقدان الهوية.

2- إلحاح الشعوب الإسلامية على الشورى وتوفير مناخ الحرية وسيادة القانون والعدل.

3- بداية أفول الانبهار بحضارة الغرب، وتنامي الرغبة لدى الشعوب المسلمة في رفع التحدي العلمي والتكنولوجي وتحقيق السبق في هذه الميادين، وتنامي صدور الدراسات العلمية الرصينة، ولو ببطء، بغية الخروج من الأزمة.

4- بلورة الفكر الإسلامي، خاصة في العلوم الاجتماعية، ليكون في مستوى مواجهة التحديات، وانتقال الصحوة من إثبات الوجود إلى صياغة المشروع الحضاري البديل.

5- اشتداد الدعوة للوحدة الإسلامية وانبثاق مؤسسات لصياغة مشروع إنجازها الفعلي والعملي.

هذه الاتجاهات ليس هذا مقام البسط في شرحها، ولكن يتبين لنا من خلال عرضها أن الطوق سيشتد على العالم الإسلامي، وهذا ليس بالأمر الجديد، فقد اشتدت عمليات الغزو والتمزيق والتفرقة منذ ما يقارب قرنين من الزمان أو يزيد، وهي في إحكام للطوق مستمر، وهذا إن كان يشل حركة العالم الإسلامي ويغرقه في دوامة من المشاكل المكبلة أو الجانبية التي لا طائل من ورائها، فإنه يمكن من جهة أخرى من تحفيز الهمم، وتنشيط الجهود، وإحكام العدة لدى الفرد المسلم الغيور للخروج من التبعية والتخلف، وأخذ زمام الركب الحضاري الإنساني المبوأ له.

حاجتنا إلى استراتيجية في مستوى الاتجاهات والتقلبات

وإني إذ أخوض في توشيح الفكر الاستراتيجي وتحديد مفهوم الاستراتيجية والمراد منها، فلرغبتي في أن نعمل جميعاً على إزالة الغموض في العلاقة بين التخطيط والاستراتيجية. فالقارئ المتبصر لما دون حول التخطيط الثقافي من خبراء الثقافة، وما وجه لتدوينهم ودراستهم من نقد، يلمس الخلط عند بعضهم بين الخطة والاستراتيجية. وأطمع في أن يسهم هذا البحث مع بحوث أخرى أدق وأخص في تحرير الخطوط العريضة لاستراتيجية فكرية وثقافية متينة، تأخذ مأخذ الجدة حدة التقلبات وقوة الاهتزازات في عالم الأفكار والمعارف المعاصر. وتساعد على بلورة خطط الجهات والأقطار حسب المتاح من الإمكانات والمتوافر من المواد والوسائل.

وليس هناك كبير اعتراض على ما حلله عديد من الخبراء في توضيح جوانب عديدة من الثقافة والسياسة الثقافية، فكره يصب في توضيح المفهوم والفكرة، ولكني أرى أن ننكب على إعداد "استراتيجية" محكمة تمكننا من التنفيذ الثابت والمتطور. وهذا يقتضي في رأينا البدء في تحسيس أنفسنا بأهمية الفكر الاستراتيجي، كما نرى ضرورة تعميق فهمنا لهذا الفكر وتطوره التاريخي، وكيفية الاستفادة منه ليكون خادماً للفكر الإسلامي، بل جزءً فاعلاً في منظومته.

والاستراتيجية حين توضع لا تعني حتمية النصر، وهي حين تصاغ من أطراف لا تعني تحقيق النصر في عهدهم ولا على أيديهم. وهي حين تعد لا تعني أ ا لا تقبل المراجعة ولا التعديل، بل قد تحصل الهزيمة، وتصبح الاستراتيجية ضرورية في فصولها التي صيغت على مشهد احتمال الهزيمة حتى يمكن الاستفادة من فشل البنود الأولى للاستراتيجية المعتمدة، والتي تسربت من خلال عدم تحقيقها الهزيمة، فتراجع في ضوئها مختلف الثغرات، وتشحن النفوس لمواصلة الجهد. لأن الغاية ليست استعجال النصر، ولكن تبليغ الرسالة وتوصيل الخطاب.

ونحن نحتاج في ذلك إلى أمور أهمها:

- الوعي الجماعي بأهمية خوض الصراع ضد العدو الواحد بمختلف ترساناته.
- الإيمان بقاعدة استراتيجية واضحة: لن تستطيع أن تكسب الحرب بمفردك ولا تشهد حتماً تحقيق النصر في عهدك.

وهذا يعني أموراً ثلاثة لا بد أن يكون الوعي الجماعي بضرور ا حاصلاً:

1- العمل مع الجماعة، وتكوينها والحرص عليها، مع إيجاد عوامل استمرار وحدة صفها واتساع رقعتها.

2- استشراف المستقبل، والحرص على أن يكون المنجز من العمل غير رجعي ولا تستطاع إزالته إلا بشق الأنفس.

3- إيجاد الجيل الخلف الصالح الذي سيتولى البناء على القواعد المذكورة نفسها.

الحاجة إلى تشجيع الدراسات الاستراتيجية

لقد أضحى مألوفاً عند رجال القرار والسلطة والاقتصاد أن نرى مجموعة من الخبراء منكبين على دراسة موضوع أو ظاهرة معينة لصالح منظومة أو مؤسسة تعنى بتلك الظاهرة. لكن هذه الألفة منعدمة أو شبه منعدمة عند رجال الحركة والدعوة والثقافة. فما زال المثقف والداعية والحركي يرى أنه لا داعي لكثرة الحديث حول موضوع يكفي فيه حسن الاعتقاد والإقبال على العمل. وإذا كان محسن الاعتقاد والإقبال على العمل ضرورياً للمؤمن فإنه غير كافٍ لمعرفة بواعث الظاهرة موضوع الدرس وأسبا ا ونتائجها وأشكال تطورها. ولهذا تجد العديد منهم في غير مستطاعه تقديم مشروع يخدم قضيته بشكل مستقيم، ولا يرى ضرورة في تقديم أوراق لا فائدة منها حسب رأيه، ناعتاً إياها بالبيروقراطية التي شلت أمور الدعوة. بل قد يغضب حين تطالبه بإثبات ما يلزمه لمشروعه، مردداً أنه ما أقدم على اقتراح المشروع إلا طمعاً في رحمة الله وإخلاصاً له، وأنه لا يقصد أي استفادة مادية لنفسه. والغضب نفسه تلمحه منه بشكل أو بآخر لو طلبت منه معلومات تتعلق باسمه وسنه ودراسته وتاريخ حياته الثقافية أو الحركية أو الدعوية، معلناً أن طلب ذلك تفاهة لا يهتم ا إلا المخبرون.

فإذا نحن استطعنا أن ندخل الحاجة إلى الخبير عند مختلف العاملين في الحقوق الثقافية والفكرية والدعوية، وتمكنا من إقناعهم بضرورة الجرد الشامل لمختلف البواعث والأسباب لأي ظاهرة من الظواهر أو مشكلة تعترضهم، وحمسناهم للنظر الثاقب لمختلف المآلات المحتملة لتطور تلك الظاهرة أو المشكلة، نكون قد حققنا تقدماً ملموساً في إيجاد جو مساعد على إحداث مؤسسات تم بالدراسات الاستراتيجية المستقبلية، وأسهمنا في توفير الوسائل المساعدة لفهم خطاب إصلاح مناهج الفكر وتبليغه.

خاتمة

لقد رأينا أن فن الاستراتيجية يفضي حين تطبيقه أولاً إلى فن التعبئة. والتعبئة تتم حسب المقاصد، واحتمال صعوبات الطريق ومنعرجاته للوصول إلى تلك المقاصد، مما يحتم التزود والإعداد: التزود بالتقوى أولاً، ثم بما يلزم من العلم

والدراية، مع مصاحبة عمليات التدبر والتبصر والتذكر في مختلف ا ـالات والفنون حركة وموضوعاً. والإعداد مرادف للتزود، لكن يزيد عليه تصور حجم الخسارة لو لم يكن الزاد كافياً، مع الحرص على بذل الجهد إلى أن تنتهي دائرة المستطاع.

وعلينا أن نعبئ أنفسنا زاداً واستعداداً لأمور تلوح قادمة. ولسنا نتنبأ ـا كما يفعل الضاربون على الحظ أو قارئات الفنجان، ولكن هناك على سبيل المثال لا الحصر ثلاثة أخطار تلوح في الأفق لها ما يقنع من شروط التوقع للوقوع في المستقبل:

- **الأول:** نجاح مشروع تعميم ـويد المعرفة وصهينة العالم، وهو مشروع بدأ في الظهور منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وتجسدت معالمه الحالية في مشروع إسرائيل الكبرى الذي يسعى أصحابه لكي تكون إسرائيل هذه هي قلب العالم معرفياً وعملياً وتقانياً وروحياً، بحيث يستحيل على أية جماعة بشرية ترغب في العيش الاستغناء عنها، فضلاً عن أن تكون نداً لها، أو تجازف بأن تكون لها خصماً.
- **الثاني:** قوة الصين البشرية والتنظيمية وقوة اليابان العلمية والتقنية.
- **الثالث:** تنامي الفكر الغربي المتطرف ورجوعه إلى أصوله الهمجية بعد أن بدأ يفقد بفعل الأزمات السياسية والاقتصادية بريقه الليبرالي الجذاب.

والإعداد لهذه الأخطار على الصعيد الفكري يقتضي ترصد أحوالها وتطورها بشكل يمكّن المفكر من استخلاص المشاهد المحتملة، ويجنبه صدمة المفاجأة في حالة البزوغ والظهور. كما انه يتطلب الحزم باستراتيجية تسمح حين الحاجة باستنفار الطاقات تأهباً في ضوء دائرة المستطاع.

وفي إطار الترقب نفسه علينا ألا ننسى أن شيئين أساسيين حركا ويحركان أصحاب مشروع الهيمنة والصهينة: الخوف والطمع. فالخوف من الاتحاد السوفييتي أملى عليهم العديد من القرارات والمواقف من الجانب الاستراتيجي، والطمع في خيرات البلدان المسماة بالفقيرة على الرغم من غنى بعضها أملى عليهم ورغب لديهم استعمار تلك الدول. كما أن الخوف من الإسلام، والطمع في خيراته، أملى ويملي عليهم مواقف متعددة ما زالت تترى على مسرح واقعنا.

ولهذا ومن أجله عمل هؤلاء أساسًا على كسب القوة، قوة المنهج حيناً وقوة الحجة حيناً وقوة الذراع أحياناً، حتى يتحقق في قلوبنا الوهن من جهة، ونؤمن بعظمتهم ونسلم ا من جهة أخرى. وإعداد القوة ضروري، والقوة الفكرية إن كانت ضرورية فهي غير كافية. لكن المنهاج لإعداد هذه القوة يبدأ من الفكر، لأن استقراء الواقع واستنباط عبر التاريخ واستشراف المستقبل وترجيح احتمالاته أمر أساسه الفكر وقوامه المعرفة.

ولعل أول قوة يلزم أن نعمل على توفيرها في ظروف ا زامنا هذه قوة المعلومات والمعارف، من إخراج النصوص، والقيام بالتشريح المتعدد الأوجه للواقع المعيش، والدراسة المتبصرة للتاريخ القريب، والحامل للجينات التي فجرت هذا الواقع. ثم استشراف الواقع المقبل على ضوء تطور ميزان القوى بين الحق الذي نحمله والباطل الذي يحول بيننا وبين توسيع رقعته والقيام بتبليغه.

وأظن أن المناخ الفكري، ونسيج الإمكانات السياسية والمادية والنفسية والاقتصادية، يختلف من بلد إلى بلد، ومن مذهب إلى مذهب، ومن نظام قيم إلى آخر، فإننا بقدر ما نلمس تدهور نظام القيم عندنا، وتخلف الأجهزة الإدارية لدينا، نلمس تقدم الغرب بخطوات جسام، فالحكومات الغربية أصبحت تعلن صراحة خوفها من الإسلام، وبالتالي عداءها له، وتشجع علينا كل متربص به، أو كاتب حقود على شريعته، مشوه لأفكاره. والمسيحية تنادي جهاراً بتوفير أماكن العبادة للمقيمين من المسيحيين بالخليج، وهي قد حققت جزءً من ذلك حديثاً في معظم دول الخليج، ولكنها تقصد مكة والمدينة وجوارهما، ولا تقصد تمكين أفرادها من العبادة على طقوسها، ولكن تمكين رجالها من نشر أفكارها وتوجها ا في أرض ترى أ ا سلبت منها.

وإني لا أرى أن الله مكتف سبحانه بسؤالنا عن ضياع الأندلس وفلسطين وعديد من دول آسيا وإفريقيا، وا يار دولة الإسلام بالتحامل على العثمانيين، ولكني أراه جلت قدرته يسائلنا عن أكثر من ذلك: أين كنتم يوم هب ومن هب على الأمريكتين؟ أين كنتم حين قتلت شعوب بأطفالها ونسائها وشيوخها وشبا ا، وأبيدت حضارات بكاملها، ومسخت حضارات أقوام تركوا للجوع والعطش،

محرومين من أبسط الحقوق، مسلوبين من التمتع بأراضيهم، مبعدين حتى عن التقاط فتات خيرا ا؟ كيف تركتم هذه البلاد لغيركم كي يهلكوا الحرث والنسل؟ وكيف غفلتم عن مهمتكم في نشر الدعوة وإحقاق الحق ونصرة المظلوم؟

أقول هذا وقد احتفل العالم بذكرى اكتشاف الأمريكتين، فقد مضت إلى اليوم خمسة قرون على تاريخ ابتداء هذه الإبادة الجماعية لأجناس وشعوب كان محتملاً أن تكون ناعمة في ظلال الإسلام، لو تحركت همم قوم نائمين، وهم عن الإعداد الاستراتيجي غافلون، وعن لوازم الدعوة ساهون.

وكلي أمل أن نستيقظ لنصوغ استراتيجية محكمة البنود، مدققة العناصر. فقد نفوق غيرنا لو كنا جادين في الإعداد الاستراتيجي بأمرين:

- أننا نرجو من الله ما لا يرجوه غيرنا، وأساس الرجاء الدعاء. وكم يبخل المسلمون بالدعاء لأنفسهم ولصالح أمتهم. فقول ربنا جل علاه قُلْ ما يعبأُ بِكُم ربي لَولا دعاؤكُم (الفرقان:77)، دال على أننا مهما أبدعنا في ا ال الاستراتيجي، فحظنا هزيل بدون دعاء، ولن يحالفنا النصر بغيابه بنص القرآن.

- أننا نعتقد في الله ما لا يعتقده غيرنا، ونرى أن العدد والعدة أسباب، إذا لم يكن وراءها جنود الخفاء من الرحمن لا حظ لها من النصر، ولا نسبة لها في الفوز.

وسنظل نكرر ما قلناه حول الثقافة ما دام جزء كبير من الأمة لا يعي أن العلم جزء منها، ولا يستسيغ أن السياسة لون من أوا ا، ولا يقبل أن الحرب هجوم ثقافة غالبة على ثقافة مندحرة، وأن العوامل الاقتصادية والاجتماعية ليست إلا عوامل فاعلة على ترسيخ الوعي بالفكر الاستراتيجي حتى نعي دوافع الصراع الثقافي وبواعثه، ونكون على أهبة نخوض الحرب الثقافية كسباً ونصراً لا مجازفة ومخاطرة، ونعي أننا مهما تشدقنا بألفاظ السلام، فإن معاول الحرب لا ترحمنا حتى نقبل بسيادة ثقافة غير ثقافتنا، ثقافة صاحب القوة العسكرية، ولن ترضى عنا أساطينه ولا أساطيله حتى ننضوي جنوداً في المراتب الدنيا في صفوف قوته الفكرية والثقافية والعسكرية الغازية لنا والناهشة لأجسامنا وذواتنا.

فما زلنا نجد لذة شهوة في فهم ما يبسط على مائدة الغرب الفكرية من ألوان المقولات، وما زلنا نتفنن في تنميق ما عليها من حديث الأدوات في شكل

مصطلحات ومفردات، دون أن تكون لدينا تلك الرغبة في الصوم أياماً نستفيد منها من الاطلاع على فنون إعداد مائدتنا الفكرية الخاصة المستفيدة من الغرب بالتحدي لكبريائه واستعلائه، لا بالاستسلام لجاذبيته والتصديق بعالميته، ولا بنكران وجوده أو العمى عن زخم عطاءاته.

فلئن استمر الأمر بنا على تلك الشاكلة الكئيبة التي وصفنا، فنحن في تخلف دائم إلى ما شاء الله، حسبنا الجهد في جمع فتات ما يفضل من طعام فكري على موائد الغرب، والوقوف صفوفاً ننتظر أن يمن فندعى لولائمه. ولئن عزمنا وتوكلنا على الله في بذل الجهد لتحقيق ذاتنا واستقلالنا الفكري من خلال تحدٍ دائم وحوار متصل متوازيين متفاعلين يغذي كل منهما الآخر، فلعلنا حينذاك نكون قد بدأنا في خوض الجانب التطبيقي من الفكر الاستراتيجي، ولنا أن نبشر أنفسنا وقتئذ بأن مرحلة التعبئة قد نضجت، لتفسح ا ال لمرحلة المواجهة، فإن كانت نصراً فمرحلة مراجعة لدوامه واستمراره، وإن كانت كرة فمرحلة مراجعة لإعادة التعبئة وتحقيق أسباب النصر.

فلكم نترقب أن نلفظ يوماً بمثل ما يلفظ به اليابان اليوم حيث يقول بأن مرحلة اللحاق بالغرب بالنسبة له قد ولت، وأنه دخل مرحلة السباق أشواطاً بعيدة عن كوكبة الغرب، ووجد نفسه في حل من كل ضغط في أن ينعت رجالات أمريكا بالكسالى، وأن يصف رجال الغرب بالعاجزين في مجال التقدم العلمي والإبداع الصناعي.

ذلك، ولب الأمر هو النظر بدقة إلى ما يترقب من الأزمان، مع ما يصاحبه من إعداد العدة وإحكام التزود، وخير الزاد التقوى. فمن سعى لكي يكون غده أفضل، فنعم الساعي ونعم السعي، وَلَلْآخِرةُ أَكْبر درجاتٍ وأَكْبر تفْضِيلاً (الإسراء:21)؛ ومن كان في ترقبه وإعداده أعمى، فهو في مستقبله أعمى وأضل سبِيلاً (الإسراء:72) .

ملاحظات حول المشروع الحضاري

عماد الدين خليل*

بسبب ما يعانيه المصطلح من غموض وتفسيرات شتى، يمضي بعضها لكي يتعامل مع مفردات الواقع دون منهج، ويمضي بعضها الآخر لكي يتشبث بالحلم المعلق في السماء دون أي قدر من الممارسة الواقعية للتحقق بمفرداته في نسيج الحياة الإسلامية... وبين هذه وتلك يتأرجح الإنسان المسلم بين الإحساس بالإحباط الذي قد يقود إلى حافات اليأس والاستسلام، وبين الهروب إلى الأماني والأحلام التي لا تكاد تصنع شيئاً ذا قيمة تاريخية أو حضارية؛ بسبب من هذا كله يتحتم علينا جميعاً أن نتريث قليلاً لمراجعة حساباتنا للوصول إلى الأقدر من الثوابت، من الجزر المشتركة، من لغة واضحة محددة للتعبير عن مطالب المشروع.

لا ريب أن ثمة محاولات تنظيرية قيمة طرحت في هذا السياق ومحاولات تطبيقية أخرى شقت طريقها في واقع الحياة الإسلامية... ومع ذلك فإن علينا أن نمارس المزيد من الصقل والكشف والتحديد وترتيب الأولويات، لكي تكون بمثابة برنامج عمل يجعل المشروع حقيقة واضحة المعالم، وأمراً واقعاً قد

---

* دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة عين شمس بالقاهرة، يعمل حالياً أستاذاً في كلية التربية بجامعة الموصـل ومديراً للمتحف الحضاري بالموصل (العراق).

يبدأ بخطوة واحدة، ولكنها الخطوة التي تقود إلى قطع رحلة الألف ميل بمشيئة الله.

وفيما يأتي بعض المرئيات الأولية بصدد صياغة المشروع والتعامل معه:

أولا: مستوى الخطاب

إن المشروع الحضاري يستهدف مستوى حضارياً على وجه التحديد، فهو من ثم ليس محاولة روحية أو شعائرية أو سلوكية أو تربوية أو علمية أو فكرية أو ثقافية أو سياسية أو دعوية أو حركية صرفة... وإنما هو هذا كله.

قد تغذي حلقات كهذه بنية المشروع وتزيده قدرة على التحقق هنا وهناك، ولكنها إذا عملت بمعزل عن بعضها البعض فإ ا قد لا تأتي بشيء (كما حدث عبر القرن ونصف القرن الأخير).

إن المخاطب هنا هو (الأمة) الإسلامية، والمشروع يعني إعادة صياغة أمة بكاملها -تعديل وقفتها الجانحة، وبعث روح الإبداع والحركة في موا ا-، لكي تمضي على الطريق الصحيح "الصراط" الذي أراده لها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وممارسات الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان.

المخاطب هو الأمة التي يراد لها التحقق بمقاصد الشريعة... والشهادة على عامة الناس والتاريخ... وتحويل حيا ا إلى تعبير أكثر مقاربة لما يريده الله ورسوله عليه أفضل الصلاة والسلام. وهي -بالضرورة- مهمة شمولية تنطوي على بعد حضاري، بل إن المشروع الإسلامي منذ لحظات حسيسه الأولى زمن رسول الله ﷺ مشروع حضاري يستهدف الخروج بالناس من الظلمات إلى النور، وابتعاثهم من ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده... ويضع بين أيديهم، مبادئ الاستخلاف والتسخير والاستعمال، وتحفيز آليات العمل العقلية والحسية والروحية، ومفاتيح الإبداع والقوة والفاعلية الحضارية في ا ية الأمر.

على ذلك فإن المشروع الحضاري يتوجه صوب فضاء واسع هو فضاء الأمة الإسلامية على امتدادها في الزمن والمكان... في التاريخ والجغرافيا... ويضع نصب عينيه أنه ليس مجرد سعي مرحلي أو حركة متموضعة في بيئة محددة أو لحظة زمنية (وإن كان يبدأ منهما)... وإنما هو نشاط موصول لتحقيق هدف قد يستغرق أجيالاً بكاملها... لا يسما إذا تذكرنا أن إصلاح حالة خاطئة شديدة التعقيد، أكثر استعصاءً بما لا يقاس من التأسيس ابتداء.

إننا هنا إزاء ركام القرون الطوال... وفي الوقت نفسه إزاء الفراغ المفاجئ أو الانكسارات الدرامية التي شهد ا عبر نصف القرن الأخير جلّ المذاهب والمحاولات الوضعية أو الدينية المحرفة، في الساحة الإسلامية وخارجها على السواء.

ولكن كيف يتأتى تحويل مطالب المشروع من مستوياته التنظيرية إلى واقع الحياة اليومية الإسلامية لكي ينسج خيوطها بمقاصد شريعة الله ومفردا ا؟

لما كان الخطاب يحمل رؤية حضارية فسيكون كل جهد مبذول في الساحة الإسلامية بمثابة رافد سيصب، مهما ضؤل في ا رى الكبير الذي يمكن أن يتأكد حضوره واتساعه يوماً بعد يوم، بقدر ما يصب فيه من جهود وطاقات، ومحاولات... بشرط أن تتخذ هذه كلها محوراً عند هدف واضح محدد هو أن تستعيد هذه الأمة هويتها الحضارية الضائعة...

الفعل قائم منذ زمن بعيد قد يمتد لأكثر من قرنين، لكن توظيفه في سياق خطاب حضاري يستهدف مشروعاً يخرج بالأمة من تخلفها ومعانا ا، ويكسر حلقة السوء المفرغة، هو المطلوب...

وهذا هو المطلوب: تجاوز بعثرة الطاقات والخبرات والمعطيات وارتطامها ونفي بعضها البعض الآخر، إلى برنامج عمل يستهدف لها إضافة بعضها إلى بعض، وتحقيق أقصى حالات الوفاق بين مفردا ا، وتوجيهها لكي تصب في البؤرة الواحدة أو ا رى الواحد الذي يمضي لتحقيق مطالب المشروع

الحضاري. وبالتالي فإن الأولوية التي تفرضها المعادلة تقتضي جهداً متراكباً ذا طبقتين، أولاهما: رسم خارطة عمل قديرة على احتواء كل نشاط إسلامي على مدى العالم الإسلامي كله، والتنسيق بين مفرداته وجعلها تمضي صوب البؤرة الواحدة. وثانيهما: تحفيز إرادة العمل والعطاء والإبداع على كل المستويات لإنضاج المزيد من الثمار وإغناء المشروع على مستوى الكم والنوع على السواء.

بمعنى أن أي جهد روحي أو تربوي أو سياسي أو دعوي أو حركي... أية إضافة علمية أو فكرية أو ثقافية... أي بحث ينجز أو كتاب يؤلف... أية مؤسسة تقوم، وأية تجربة أو خبرة تستمد مقوما ا من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ... يمكن أن تقود جميعها إلى المطلوب شرط توافر قيادة فكرية ذات نمط عال من الكفاءة والمرونة والتحرر من أوهام الماضي... تأخذ على عاتقها مهمة تجميع الطاقات والتنسيق بينها للتحقق بأقصى حالات الوفاق في المعطيات الإسلامية على مدى جغرافية الإسلام.

قد يكون هذا مطلباً صعباً قبالة تحديات التمزق الفكري والسياسي، وضغوط العزلة والقطيعة، بل الخصومة والعداء التي تحكم علاقات الإسلاميين في العالم.

والجواب يكمن هنا بالذات في: إن المشروع البديل بوصفه خطاباً حضارياً يهم الأمة كلها، لن يكون أكثر من حركة في الفراغ ما لم تحرث الأرض جيداً، وتنقّى من الدغل والأعشاب الضارة، و يأ للزرع الجديد الذي يمكن بما أتيح له من شروط أن يستوي على سوقه لكي يعجب الزراع.

ولذلك فإن المشروع يقتضي جهداً مزدوجاً -هاهنا أيضاً- يقوم أولهما على الهدم والنفي، ويمضي ثانيهما في البناء والتأكيد.

ثانياً: مطالب اللحظة التاريخية

إن مشروعاً حضارياً يصاغ في القرن العشرين هو غيره في قرن مضى وإن المعادلة الصعبة تكمن هاهنا، في: التحقق بالشخصية الإسلامية في مستواها الحضاري قبالة شبكة معقدة من المتغيرات والتأثيرات وعوامل الشدة والتحديات، وأيضاً قبالة سيل لا ينقطع من المعطيات المتجددة المزدحمة التي تتطلب جواباً "فقهياً" يحفظ لهذه الشخصية ملامحها المتفردة ويعينها على الإخلاص لثوابتها "الشرعية".

إننا عبر لحظتنا التاريخية الراهنة مدعوون -مثلاً- لتقديم جواب محدد إزاء جلب المفردات القادمة من حضارة الغرب المتفوقة التي اقتحمت علينا حياتنا وخبراتنا حتى أبعد نقطة فيها، بمعنى أن صياغة المشروع الإسلامي يتطلب جهداً مزدوجاً هاهنا أيضاً في: بناء المعطيات الإسلامية ابتداءً، وقبول أو رفض أو انتقاء مفردات الآخر في ضوء معايير شرعية مرنة وصارمة في الوقت نفسه.

إننا مرغمون على أن ندخل حواراً مع حضارة الآخر، والهروب من المواجهة سيقودنا إلى العزلة والضمور... كما أن قبول مفردات الآخر سيفقدنا خصائصنا ولا بد من تجاوز الحدين المذكورين باتجاه صيغة عمل تسعى إلى أكبر قدر من توظيف المعطى الغربي المناسب لمشروعنا الحضاري.

إن أسلمة المعرفة -مثلاً- هي واحدة من هذه المحاولات: التعامل مع العلم الغربي، أو جوانب منه، بصيغة تضعه في اية الأمر في مكانه المناسب من خارطة المنظور الإسلامي للحقائق والنواميس والأشياء.

والاستجابة لمطالب اللحظة التاريخية ضرورية على مستوى آخر... فإن جغرافية عالم الإسلام في أخريات القرن العشرين وبدايات القرن الذي سيليه ليست سواء، وظروفها التاريخية ليست سواء هي الأخرى... والتاريخ، كما هو معروف، لا يقاس بالمسطرة و (البركال)، ولا بد إذن من البحث عن مشروع ذي مفاصل مرنة ومتغيرات شتى، تقوم على ثوابت مشتركة... نعم

وبكل تأكيد، ولكنها تقر بالتغاير الذي يسمح لكل بيئة إسلامية أن تختار أسلوب العمل المناسب الذي يخدم قضية النهوض الحضاري وينسج خيوط المشروع البديل.

فهنالك بيئات قد تصلح للنشاط العلمي أو الفكري، أو الثقافي عموماً، ولكنها لا تتقبل النشاط التربوي أو الدعوي أو الحركي أو السياسي... وبيئات أخرى قد تكون مهيأة للجهد المؤسسي وتأبى على أي نشاط يخرج عن هذا النطاق... وهكذا...

فإذا استطعنا أن نتقبل هذه الحقيقة التي قد تبدو للوهلة الأولى نقيضة لوحدة المشروع، وأن نحولها إلى أداة بناء وإغناء، بمفردات متغايرة، تتحرك باتجاه هدف واحد، ووفق ثوابت موحدة، كنا قد وظفنا ضرورات الاختلاف للتحقق بوحدة (موزاييكية) متناسقة تنطوي في الوقت نفسه على تنوعها الذي يصعب تجاوزه أو القفز عليه، وتعطيه الفرصة للتحقق في إطار الإسلام... تماماً كما حدث عبر تاريخنا الإسلامي الذي شهد أهمية مرنة استطاعت الجماعات والأقوام والشعوب خلالها أن تعبر عن نفسها وأن تتحقق ذاتياً على المستوى الثقافي، ولكنها ظلت -في الوقت نفسه- إلاّ في حالات استثنائية، مخلصة في ممارسا ا إلى حد كبير، لوحدة الهدف والمصير.

إننا لا نستطيع أن نقنع (الآخر) بمشروعنا ما لم نحول هذا المشروع من مستوياته التنظيرية إلى واقع نعيشه نحن، ونقتنع بجدواه وضرورته. بمعنى أن علينا لمديات زمنية قد تطول كثيراً ألا نتحدث عن تقديم مشروعنا للغربي الحائر قبالة ا يار مذاهبه الشمولية، ونظمه وأنساقه الفكرية وفلسفاته وأديانه المحرفة.

إن محاولة كهذه أشبه بقفزة في الفضاء، ولا بد أولاً أن نتقدم ذا المشروع لذوات أنفسنا قبل أن نتحدث عن مأزق الآخر وحاجته إلى البديل.

إن رسول الله ﷺ لم يتوجه بخطابه إلى حكام العالم قبل أن يقيم دولة الإسلام ويمكّن لعقيد ا وشريعتها في الأرض... ومن ثم فإن رسائله إلى

الأباطرة والملوك والأمراء ما كان يمكن أن تمضي إلى هدف، ففي العصر المكي حيث لم يكن المشروع الإسلامي قد حقق فرصته التاريخية، بصيغة دولة ذات شريعة تملك القدرة على دعوة الشعوب والحكام خارج جزيرة العرب.

إن عدداً من المتحدثين عن المشروع الحضاري يخلطون الأوراق ويتخيلون وهم يتحدثون عن المشروع أن مهمتهم تقديم مشروعهم هذا ناجزاً للآخرين... وينسون ا م هم أنفسهم لا يعرفون الكثير من مطالب المشروع، فضلاً عن كونه لم يدخل مرحلة التنفيذ الشامل بعد... وأنه -بدلاً من ذلك- يتم استدعاء كل الطاقات الإسلامية، في شتى مستويا ا، لجعل معطيا ا تصب، وفق تصميم مرن مرسوم بعناية، في الهدف المرتجى من أجل البدء بنسج المشروع الذي ينتظره المسلمون أنفسهم، والذي يمثل بالنسبة إليهم، الفرصة أو الخيار الوحيد لأن يجدوا ذا م على خارطة العالم.

باختصار... فإننا لا نستطيع أن نقنع الآخر بمصداقيتنا الحضارية، بله أن ننفلت من فلك جاذبيته القاهرة، ما لم نضع لأنفسنا النسق الحضاري الذي يستمد مقوماته من الأسس الإسلامية ويستجيب لمطالب اللحظة التاريخية.

هذه هي مهمتنا الآن، وربما لحقبة زمنية قد تمتد عشرات السنين قبل أن نفكر بتقديم رؤيتنا للآخر الذي تعزله عنا آلاف الحواجز، وليس أقلها ثقلاً غياب المشروع نفسه عن ساحات الجغرافيا والتاريخ.

إن تأكيد الذات كان دائماً البداية الصحيحة للحوار مع الآخر.

رابعاً: تأشيرات على منهج العلم

الملاحظات أو المرئيات السابقة كلها قد لا تعني شيئاً على الإطلاق ما لم تتحدد أمام المسلم المعاصر خطط العمل، والفرص الواقعية لتحويل مفردات المشروع إلى خبرة متحققة في الزمن والمكان... إلى حياة تنبض وتنمو وتواصل تجذرها في الأرض وامتدادها في الآفاق.

إ ا عملية نسيج من نوع فريد تسهم في حوك خيوطه وحبكها أقطاب شتى: الفرد، الجماعة، الشعب، المؤسسة، الدولة، النشاط المعرفي، الفكر والثقافة... فإذا استطاع الناجون توظيف هذه الأقطاب جميعاً، أو الجوانب القابلة للأسلمة منها، وهي بالتأكيد كبيرة المساحة غزيرة العطاء... إذا استطاعوا لمّ الجهود المبعثرة، وتوجيه الأشعة المنبثقة من هنا وهناك، صوب البؤرة الواحدة، لخدمة المشروع الواحد، فإ م يكونون قد وضعوا خطوا م على الطريق الصحيح.

كل صيغ العمل الشعائري أو التعبدي أو التربوي أو الدعوي أو الحركي أو السياسي أو الجهادي أو الفكري أو الثقافي أو المعرفي أو الاجتماعي إذا أحسن التعامل معها، وتم قبولها لكو ا مفردات صالحة لتغذية المشروع، يمكن أن تعين على الهدف وأن تسهم في النسيج الشامل.

إن التغاير هاهنا أيضاً يتحتم ألا يكون سلاحاً نشهره ضد أنفسنا، بل فرصة جيدة للتوظيف وفق انساق تكاملية تجعل التعبدي والتربوي والاجتماعي والدعوي والسياسي والجهادي والفكري والمعرفي... إلخ. تلتقي على صعيد واحد مع تغاير زاوية الرؤية والفعل والانطلاق.

والآن فإن في مقدور المرء -في ضوء الملاحظات السابقة- أن يضع يديه على منظومة من الممارسات "العملية" التي يمكن أن تعين على نسج الخيوط الأولى في مشروع النهوض أو البديل الحضاري... ولنتذكر دائماً أنه ليس بديلاً لحضارة الآخر، بغض النظر عن مساوئها وتناقضا ا، وإنما لتخلفنا نحن وحاجتنا الملحة إلى المشروع الذي يضعنا في المكان المناسب من خارطة العالم.

إن الجهد المطلوب -وبإيجاز شديد- يكمن في المعادلة التالية: "اختراق الحياة شبه الإسلامية بمفردات إسلامية". وهذا ما حدث -بالفعل- منذ عقود عديدة، بل ربما منذ اللحظات المبكرة للصدمة الاستعمارية في منتصف القرن الماضي. لكن الجهد -في معظم الأحيان- كان مرتجلاً مجزوءاً لا يملك منهجاً

عاماً محدداً، ولا يملك كذلك رؤية شمولية تلم المفردات في أنساق محكمة لكي تكون أكثر قدرة على الفاعلية.

والبداية الصحيحة للاختراق هي بالضرورة بداية فكرية تنطوي على جهد مركب: يمضي أحدهما باتجاه الإصلاح والتقويم وإعادة تعديل الوقفة التاريخية الجانحة، ويسعى الآخر إلى إبداع أو تصميم صيغ جديدة تستجيب للمتغيرات وتتعامل معها بأقصى درجات المرونة والوعي... وسيكون ما يصطلح عليه بعبارة "إعادة فتح باب الاجتهاد" حلقة أساسية في هذا الجهد، بل هي جوهره وحجر الزاوية فيه إذا أردنا الدقة. وما لم يتحقق هذا وفق شروطه المحددة، فإن أية محاولة لإصلاح منهج الفكر لن تأتي بنتيجة... إن قدر قياداتنا الإسلامية وهي تنسج الخيوط الأولى لمشروعها الحضاري، هي أن تكون خيارات مجتهدة قديرة على تحكيم "الفقه" في مواجهة المعطيات المتجددة والمتغيرات المزدحمة في الزمن والمكان.

والمشروع والحالة هذه، يتطلب فقهاء مفكرين أو مفكرين متفقهين... إذ لا يكفي أن يكون هناك مفكرون لا يملكون آليات الاجتهاد، ولا مجتهدون لا يملكون خبرات العصر المعرفية.

الخندق العميق الذي حفرته قرون الانفصام النكد يجب أن يردم، والبداية الحقيقية للنهوض لن تكون ما لم يتم اللقاء ثانية بين القطبين...

وبموازاة الجهد الفكري تحتم ممارسة شبكة من الأنشطة الإسلامية قد بدأ يعمل منذ زمن بعيد لكنهم في معظم الأحيان ما كانوا يصلون إلى الهدف الذي وضعوه نصب أعينهم، الأمر الذي قاد بعضهم إلى الكف عن العمل، وساق الآخرين إلى حافات اليأس والإحباط، ومضت فئة ثالثة تضرب على غير هدى.

وما كان يعوزهم -بسهولة- سوى اثنتين، أولاهما: أن يعطوا لأنشطتهم العملية بطانات فكرية مرسومة بعناية في ضوء الثوابت الشرعية من جهة، ومطالب الخطة التاريخية وتحديا ا من جهة أخرى، أي أن يبدؤا من إصلاح

المنهج الفكري ثم يمضوا في تنفيذ مطالبه على أرض الواقع وهذا ما لم يتحقق بالشكل المطلوب.

أما ثانيتهما: فهي أن يعملوا، مع الحلقات الأخرى على امتداد جغرافية عالم الإسلام بمنطق التنسيق والتعاضد والتعاون والتكامل وهي أمور بديهية طالما أكد عليها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومع ذلك فقد أدير لها الظهر... ليس هذا فحسب بل ترك ا ال لبدائلها السلبية كالارتجال والجهد الانفرادي والعزلة والنفي والاصطراع كي تحل محلها... إن تاريخنا المعاصر هو -باختصار- تاريخ تفتيت للقوى وهدر للطاقات ما شهدته أمة من الأمم أو جماعة من الجماعات.

ولحسن الحظ فإن مهندسي المشروع النهضوي أخذوا يدركون منذ أكثر من عقدين من الزمن المطالب المشار إليها جيداً، ويدركون معها عوامل التعويق التي وضعت الأمة أو الجماعة في الحلقة المفرغة، فإذا استطاعوا أن يجعلوا هذه الرؤية بتطبيقها الفكري والعملي واضحة تماماً قبالة الوعي الإسلامي المعاصر، متحققة بأكبر قدر من الكفاءة في نسيج الحياة اليومية، فإ م يكونون قد بدءوا البداية الصحيحة التي لا بد وأن تصل م إلى الهدف المرتجى، خطوة خطوة، وحلقة حلقة، قد يستغرق قطعها أو تنفيذها زمناً طويلاً، لكنها لن تكون -بأية حال- قفزة في الفضاء أو دعوة فضفاضة لا تقود إلى شيء... "بطيء... لكنه مؤكد المفعول" كما يقول المثل الإنكليزي!.

والسؤال الآن: هو أن الساحة الإسلامية ليست -دائماً- في حالة تقبل لهذا الجهد الثنائي في أحد جانبيه أو كليهما معا: الفكر والعمل، بل قد تكون معبأة ابتداءً لوضع العوائق أمام المحاولة وإحباطها.

وهذا صحيح... وصحيح كذلك أن الحياة الإسلامية على امتدادها في الجغرافيا وعلى استعدادها الطبيعي لقبول الخبرات الأصيلة وطرد المزيف والدخيل، تنطوي دائماً على مفاصل أو مساحات تسمح، بشكل أو آخر، في

تنفيذ هذه الحلقة أو تلك من حلقات المشروع ويبقى على القيادات الفكرية أن تكتشف حجم الفرصة المتاحة هنا أو هناك، لتوسيع مساحة النسيج وإحكام حبكه، وهي مهمة ليست هينة، كما أ ا -مرة أخرى- تتطلب أقصى قدر من التنسيق والشمولية وتجاوز الارتجال أو بعثرة الطاقات.

قد يكون من بين الفرص المتاحة: التعاون مع قيادات الطرف الآخر، أو وضعه أمام الأمر الواقع وإرغامه على القبول... أو العمل بمعزل عنه في الهامش المتاح وهو بالتأكيد هامش واسع يسمح، كما هو ملاحظ عبر العقود الأخيرة، بتنفيذ العديد من المحاولات على المستويين الفكري والعملي. ورغم أن بعض هذه المحاولات تعرض للوأد بسبب عدم قدرة مهندسيها المضادة بإحباط المحاولة حيناً ثالثاً... إلا أن حلقات عديدة أخرى مضت تشق طريقها وتزداد تجذراً وعطاءً... وهي بمجموعها -إذا أحسن توظيفها- تعين على نسج خيوط المشروع وتأكيده.

علينا دائما أن نفكر بإعداد البدائل المناسبة لكي تحل محل خبرات لم تعد صالحة لمطالب الزمن أو المكان... وخبرات أخرى تعرضت للحصار والمصادرة والوأد لهذا السبب أو ذاك.

بدائل تكون جاهزة تماماً للنـزول إلى الميدان وملء الفراغ الذي قد تترتب عليه انكسارات واقعية ونفسية كانت السبب -في كثير من الأحيان- للتداعيات التي شهد ا الجماعات الإسلامية عبر القرن الأخير.

إن بمقدور المرء أن يتذكر -في ختام هذه التأشيرات- نقاط الارتكاز التي يمكن الوقوف عليها لتنفيذ بعض حلقات المشروع والتي أخذت عبر العقدين الأخيرين بوجه الخصوص تتلقى -فعلاً- روافد العطاء فتزداد -بفضل الله- تدفقاً، ولكن، مرة ثالثة ورابعة، تبقى الحاجة قائمة إلى اعتماد الصيغ التي تجعل هذه الروافد تتجمع إلى بعضها لكي تصب في الهدف الواحد... الذي هو في اية الأمر هدف حضاري.

هناك -على سبيل المثال- الأداء الفكري (على مستوى الدورية، الكتاب، العمل المؤسسي، المدرسة، الجامعة، المعهد، الندوة، الملتقى، المؤتمر...).

الأداء العلمي (على مستوى المنظمة الخيرية، المؤسسات الخدمية أو المالية أو الاقتصادية...).

الأداء الإعلامي (على مستوى الصحيفة، المسرح، السينما، الإذاعة، التلفاز، الشريط المصور (الفيديو)، الشريط المسموع (الكاسيت)...).

هناك -فضلاً عن هذا كله- إمكانية توظيف الفرص والإمكانيات التي وضعها هذا الدين بين يدي المنتمين إليه، فيما لم يضعه دين أو مذهب آخر في الأرض: (المسجد... المنبر... الحج... الزكاة... الصدقات... الأوقاف... إلخ).

وهي جميعاً -إذا أحسن التعامل معها لتحفيز عطائها ولو في حدوده المتاحة -وليست القصوى- فإن بمقدورها أن تفعل الأفاعيل، وأن تعين على نسج حلقات مشروع النهوض شرط أن تتهيأ لها قيادات ذات كفاءة تعرف كيف توظف الفرص جميعاً بأكبر قدر من التناغم والانسجام بين مقاصد الشريعة ومطالب اللحظة التاريخية... قيادات يصير فيها الفقيه مفكراً والمفكر فقيهاً، وتتلقى الحياة الإسلامية الضائعة على أيديها ما يعينها على المضي إلى هدفها بأكبر قدر ممكن من ضمانات المسير.

مبدأ الإنسان

المؤلف: **الدكتور عبد ا يد النجار**

الناشر: **دار الزيتونة للنشر**، الرباط، المغرب.

الطبعة الأولى (1417هـ/1996م) (146ص).

علي بن عرفة*

تقديم عام

يمثل هذا الكتاب الجزء الأول من خمسة أجزاء، يشتمل عليها مشروع المؤلف لدراسة الإنسان في العقيدة الإسلامية، تأسيساً لما يدعوه بـ"علم الإنسان الإسلامي"، الذي يهدف إلى "بناء تصور إسلامي للإنسان مستخلص من التحديدات التي جاءت ا العقيدة الإسلامية في القرآن والحديث مبينة لحقيقة الإنسان ووظيفته الوجودية وغايته" (ص8). ويرى المؤلف أن هذا المشروع يجد مسوغاته من خلال عناصره التي هي بالأساس ذات بعد عقدي، كما أن المباحث التقليدية لعلم الكلام، إنما كانت استجابة لتحديات واجهت الفكر الإسلامي في الماضي، وبالتالي يكون لزاماً على هذا العلم مسايرة التحديات المعاصرة إذا ما أريد له الحفاظ على وظيفته في الدفاع عن العقيدة الإسلامية.

ولعل التصور الغربي لحقيقة الإنسان الذي تأسست عليه العلوم الإنسانية، يمثل أهم التحديات التي يجب أن ينهض الفكر الإسلامي لمواجهتها، من خلال تأصيل تصور للإنسان يستمد تحديداته من نصوص الوحي، ويكون مرجعاً للحركات الفكرية الساعية إلى أسلمة المعرفة لبلوغ المقصد المنشود. بل من الضروري العودة إلى الجذور العقدية التي تنبني عليها تلك العلوم، وبذلك نحمي

---

* بكالوريوس في الفلسفة من جامعة نواكشط (موريتانيا).

هذا المشروع من أن يقع في التناقض مع الحقيقة الدينية، أو أن يقع في تقليد أنماط حياتية مخالفة لمنطلقاتنا العقدية، فتؤدي بنا إلى نتائج مخالفة للغاية الدينية.

وفي هذا الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه يحاول المؤلف في الفصل الأول منه أن يتناول حقيقة الوجود الإنساني ابتداءً، وذلك من حيث مبدؤه كفكرة في العالم الغيبي، وما ينطوي عليه وجوده من حكمة تميزه عن سائر الموجودات. ويبحث في التحقق الوجودي للماهية الإنسانية بالنسبة للفرد ومكانة الإرادة الإنسانية في ذلك. ويعقب في خاتمة كل فصل بالأثر النفسي الذي تخلفه التصورات المختلفة لحقيقة الإنسان، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة. ويتركز البحث في الفصل الثاني حول المبدأ الزمني للإنسان الذي به يتحقق الوجود الإنساني في العالم المشهود.

المبدأ الوجودي للإنسان

للفلسفة الوجودية تصور يختلف عن بقية التصورات للعلاقة بين الماهية والوجود. فإذا كانت كل الديانات السماوية تعتبر الماهية الإنسانية قد تحددت أولاً في العلم الإلهي بالماهية الإنسانية شرطاً من شروط عملية الخلق، قال الله تعالى: وخلَق كُل شيءٍ وهو بِكُل شيءٍ عِليم (الأنعام:101)، وللإنسان أيضاً وظيفة قد تحددت سلفاً، وهي وظيفة الخلافة، ومن الطبيعي أن تقدر الوظائف بحسب الخصائص التي تميز ماهية القائم بها.

ويرى المؤلف أن الماهية الواقعية للإنسان هي أيضاً مقدمة في الزمان على الوجود العيني للأفراد، قال الله تعالى: وإِذْ أَخذَ ربك مِن بنِي آدم مِن ظُهورِهِم ذُريتهم وأَشهدهم علَى أَنفُسِهِم أَلَست بِربكُم قَالُوا بلَى شهدنا أَنْ تقُولُوا يوم الْقِيامةِ إِنا كُنا عن هذَا غَافِلِين (الأعراف:172)، فهذه الآية الكريمة تخبر عن وجود للإنسان سابق عن وجوده العيني، تم فيه أخذ العهد بالإيمان على بني آدم. فالله سبحانه قد خلق الأرواح كلها جملة قبل خلق الأجساد وأخذ عليها عهد الإيمان المذكور. بل إننا نجد في القرآن ذكراً لنوع من الوجود الروحي تحققت من خلاله أسبقية في الوجود الواقعي لجزء مهم من ماهية الإنسان، قال تعالى: ولَقَد خلَقْناكُم ثُم صورناكُم ثُم قُلْنا لِلْملائِكَةِ اسجدوا لِآدم فَسجدوا إِلا إِبلِيس لَم يكُن مِن الساجِدِين (الأعراف:11)،

واعتمد إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي على هذه الآية في صياغة نظرية الكمون التي تذهب إلى "أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن... ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخير إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها" (ص 37-38، والنص المذكور مأخوذ من الملل والنحل للشهرستاني).

أما الماهية الإنسانية، فللتصور الإسلامي رؤية متميزة فيها تقرر أن هذه الماهية تتقوم بعنصر أساسي هو عنصر شهادة الربوبية، التي يعترف الإنسان من خلالها بألوهية الخالق ووحدانيته كما جاء في آية الأعراف المعروفة بآية الذر، وإِذْ أخذَ ربك مِن بني آدم مِن ظُهورِهِم ذُريتهم وأَشهدهم علَى أَنفُسِهِم أَلَست بِربكُم قَالُوا بلَى شهدنا أَنْ تقُولُوا يوم الْقِيامةِ إِنا كُنا عن هذَا غَافِلِين (الأعراف:172)، فالتوحيد هو فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولكن هذه الشهادة ولئن أشر ا النوع الإنساني فطرة، فإ ا لا تتحقق بالنسبة للفرد إلا اختياراً وبجهد إرادي حر، وهذا يعني أ ا تظل في حالة كمون واقعية حتى يجتهد الإنسان لتحقيق ماهيته بإخراجها من طور القوة إلى طور الفعل. ومن هنا يعتبر التصور الإسلامي أنه يمكن للماهية الإنسانية أن تتخلف في مستوى الوجود بالقوة، وذلك معنى قوله تعالى: إِنْ هم إِلا كَالْأَنعامِ بلْ هم أَضل سبِيلاً (الفرقان: 44)، وفي آية أخرى قال تعالى: لَقَد خلَقْنا الْإِنسانَ فِي أَحسنِ تقْوِيم ثُم رددناه أَسفَلَ سافِلِين (التين:4-5)، فالإنسانية هنا نراها لم تتحقق على مستوى الفعل، إذ إن أصحا ا لم يجتهدوا لتحقيق ماهيتهم الحقيقية، فظلوا "كالأنعام". وفي هذا يقول الراغب الأصبهاني في "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين" ما يلي: "فالإنسان يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من العبادة التي لأجلها خلق، فمن قام بالعبادة حق القيام فقد استكمل الإنسانية، ومن رفضها فقد انسلخ من الإنسانية" (ص: 44). ومن ثم فالإنسان في التصور الإسلامي لا يبدع ماهيته كما تعتقد الفلسفة الوجودية، وإنما هو يحققها من خلال جهده الإرادي بإخراجها من طور القوة والكمون إلى طور الفعل والظهور (ص: 46-47).

وفي تناوله لحكمة الوجود الإنساني، يستعرض المؤلف مختلف الآراء حول الحكمة من الوجود عامة، فيرى أ ا تلتقي جميعها عند إثبات الكمال الإلهي. فالخلق إنما هو تجل لهذا الكمال ليكون داعياً إلى العبادة والتعظيم، الذي بدوره يورث المزيد من النعيم في الدنيا والآخرة. أما الوجود الإنساني فقد ذكر سبحانه الحكمة فيه لحصر وظيفة الإنسان في العبادة، قال تعالى: وما خلَقْت الْجِن والْإِنس ِإلا ِليعبدوِن (الذريات:56). فالعبادة هي غاية الوجود الإنساني، والنفع الحاصل من العبادة إنما يعود على العابد، فيتجلى الكمال الإلهي في خلقه، وكرمه في الدنيا والآخرة. وفي استجلائه للأثر التربوي الذي يتركه هذا التصور الإسلامي لحكمة الوجود الإنساني في حياة الأفراد والجماعات، يرى المؤلف أن الفرد حين يعتقد بالحكمة الإلهية من وراء وجوده، فإنه سيجتهد لأجل تحقيق غاية هذا الوجود التي من خلالها يرتقي لتحقيق ماهيته الإنسانية. كما أن الاعتقاد بالتفضل واللطف الإلهي في وجود الإنسان، يورث لدى الفرد احتراماً لحكمة الخالق من خلال احترام كل فرد تتجسد فيه هذه الحكمة، كما يدفعه إلى التعاون مع بني جنسه من أجل بلوغ مقام الشكر للخالق على تفضله عليه بنعمة الوجود. ومن الطبيعي أن هذا الأثر يتميز عن الآثار التي تورثها التصورات التي لا ترى في الوجود الإنساني أية حكمة، بل هو مجرد عبث أو نقمة مسلطة على الإنسان، الأمر الذي يدفع أصحابه إلى التعدي على حقوق الآخرين، عبثاً منهم ونقمة (ص: 68-71).

المبدأ الزمني للإنسان

ينقسم الوجود قبل خلق الإنسان إلى وجود عقلي تمثله الملائكة والجن، ووجود مادي تمثله الموجودات القائمة في البيئة الكونية والمقصودة في قوله تعالى: وعلم آدم الْأَسماَء كُلها (البقرة:31). فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي اجتمع في خلقه عنصرا المادة والروح. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه يتعلق بالوجود الزمني لهذا الإنسان، هل وجد مكتملاً وفجائياً، أم أنه كان نتاجاً لعملية تطورية في الخلق؟

بعد النظر في نصوص الوحي يستنتج المؤلف أنه "لم تصرح تصريحاً قطعي الدلالة على الخلق المستقل للإنسان، إلا أ ا بشواهد و قرائن متضافرة تفيد

ذلك بما يشبه اليقين، وهو ما يطمأن إليه موقفاً عقدياً في هذا الشأن" (ص: 96). ويمكن أن نلخص الشواهد المذكورة فيما يأتي:

1- **الإعلام الإلهي بخلق الإنسان:** قال تعالى: وإِذْ قَالَ ربك ِللْملاِئكَةِ ِإني جاعِلٌ ِفي الْأَرضِ خلِيفَةً (البقرة:30). إن الخلق في هذه الآية نجده قد ارتبط بوظيفة محددة سيقوم ا هذا المخلوق، وهي وظيفة الخلافة. وبالتالي يكون الخلق المكتمل من المتطلبات الضرورية لهذه الوظيفة.

2- **عناصر الخلق:** إن عناصر الخلق المذكورة في القرآن هي التراب والطين والحمأ المسنون والصلصال، ومن المعلوم أن الروح تضاف إلى هذه العناصر المادية، غير أن هذه الإضافة لا تكون بالتدرج وإنما نشعر بأن الخلق يكتمل فجأة من خلال قوله تعالى: فَإِذَا سويته ونفَخت ِفيِه ِمن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين (الحجر:29).

3- **حادثة الخلق:** إن الخلق في لسان العرب هو الابتداع للشيء على مثال لم يسبق إليه، قال تعالى: ِإن مثَلَ عِيسى عِند اللهِ كَمثَلِ آدم خلَقَه ِمن ترابٍ ثُم قَالَ لَه كُن فَيكُونُ (آل عمران:59). فالخلق في هذه الآية يمثل عملية خرق للنواميس الكونية التي ترتبط فيها المراحل اللاحقة بالسابقة.

4- **انفعال البيئة الكونية:** نلاحظ أن الملائكة قد كان منها الاستغراب لوظيفة الخلافة التي سيقوم ا المخلوق الجديد، في حين أنه كان المعهود منها دائماً الطاعة المطلقة للأمر الإلهي. وهذا يشير -كما يرى الباحث- إلى أن الجدة في الخلق كانت هي السبب لهذا الاستغراب الذي سجلته الآية (30) من سورة البقرة المذكورة آنفاً. فلو كان الإنسان مرتقياً في سلم الاكتمال لكانت الملائكة على عهد بطبيعته، وعلى علم بكفاءته وقدرته على تحمل أمانة الاستخلاف (ص:86-92).

وبعد إيراد هذه الشواهد الأربعة التي تعد دليلاً على الخلق المكتمل للإنسان ابتداءً، يتعرض المؤلف لنظرية التطور الداروينية بالنقد، كما يستعرض لما تم تأويله تطورياً من أفكار تتعرض لنظرية الخلق، وردت عند كل من الفارابي وأبي علي أحمد بن مسكويه، وإخوان الصفا، وابن خلدون وصدر الدين الشيرازي المعروف بالملا صدر. ويعتبرها مجرد محاولات فاشلة لتأصيل

نظرية التطور في التراث الإسلامي، لأن التحول الانقلابي الذي تختفي فيه صور حياتية لتعقبها أخرى لم يكن وارداً في أذهان المسلمين. كما أن كل الشواهد المذكورة عن وجود نظرية تطورية في الخلق، إنما هي مجرد ملاحظات تتعلق بتراتب الموجودات، وعملية وصفية لها بحسب شرفها من الأخس إلى الأكمل (ص: 112-124).

وفي ختام هذا الفصل يتناول المؤلف أثر المبدأ الزمني في النفس وا تمع، فيذكر أن التصور الإسلامي يخلق لدى الفرد شعوراً بقيمته الذاتية، يدفعه للوفاء لمن تفضل عليه بالخصوصية المميزة في شرف مبدئه، فيعمل جاهداً على تحقيق مقتضيات وجوده المكتمل، كما أنه يستعلي على الطبيعة فلا يكون خاضعاً لها، وإنما يتجه إلى استثمارها بوصفها مسخرة له. وفي مقابل ذلك فإن الشعور بضآلة الأصل وخساسته بالنسبة للنظرية التطورية ينتج عنه روح عدوانية متولدة من الشعور بالقوة، التي بفضلها كان استمراره في الوجود. كما أن القول بالخلق المكتمل يحيل إلى وجود فطرة تمكن من بناء الحياة الاجتماعية على قيم ثابتة تحترم إرادة الإنسان. بينما نجد النظرية التطورية تمنع القول بوجود فطرة ثابتة، مما يجعل النظم الاجتماعية تقام على مبادئ متغيرة در كرامة الإنسان، وخاضعة لنـزعات الصراع، مما يولد مظاهر الاستعلاء والاستعمار (ص: 1234-133).

ملاحظات نقدية

1- نلاحظ في البداية على مستوى المنهج، أن المؤلف قد اتبع منهجية مناسبة لموضوع البحث، حيث شرع أولاً في تحديد حقيقة مبدأ الإنسان، مستعيناً بنصوص الوحي ومستعيناً بآراء المفكرين المسلمين. ثم يعرض بعد ذلك للآراء والمذاهب الفلسفية، ليقوم بعملية مقارنة يبرز من خلالها تميز التصور الإسلامي بالآثار النفسية والتربوية، التي يعود بالنفع الدنيوي والأخروي على المؤمنين به.

2- ومما يلفت الانتباه في هذا الكتاب أن صاحبه لديه تصور لعلم الكلام يعود به إلى وظيفته الأصلية بوصفه علماً يدافع عن العقيدة الإسلامية، ويستجيب للتحديات التي تواجه الفكر الإسلامي، وبالتالي يخرجه من التحنيط

الذي يمكن أن تمارسه عليه بعض التصورات التي ترى فيه علماً مكتمل المباحث، فيغرق في بحث قضايا انتفت مسوغا ا وحيثيا ا بمرور الزمن، ولم تعد مطروحة في الواقع الثقافي والفكري والاجتماعي للمسلمين اليوم. ومن هنا جاءت دعوته إلى "علم الإنسان الإسلامي" مبحثاً جديداً يمكن أن يكون فرعاً من الفروع المهمة في علم العقيدة، بل لعله يكون الفرع الأهم، بناءً على التحدي الذي يواجهنا به الفكر الغربي في تصوره لحقيقة الإنسان، الذي تأسس عليه العلوم الإنسانية وأنظمة الحياة المختلفة.

3- ونلاحظ أيضاً نوعاً ن الطرح المتميز عند المؤلف لقضايا التقليدية في علم العقيدة، يحاول من خلاله استيعاب الخلافات السابقة، وتجاوزها من أجل الوقوف على ما هو مشترك بينها. فمثلاً نراه في قضية تعليل أحكام الله وأفعاله، يعرض لآراء كل من الأشاعرة والمعتزلة، والفلاسفة المسلمين والفقهاء، ثم يخلص إلى "أن هذه الآراء على اختلاف ظواهرها، تلتقي عند غاية واحدة هي إثبات الكمال الإلهي: فنفي التعليل إنما هو بغاية إثبات المشيئة الإلهية المطلقة التي ينتفي معها كل ما عسى أن يؤدي إلى الإيجاب، وإثبات التعليل إنما هو لإثبات الحكمة التي هي مظهر ن مظاهر الكمال" (ص: 55). بل إننا نرى المؤلف يحاول أن يتجه ذه القضية وجهة عملية، يخرجها من التفكير النظري ا رد حينما يقول: "فالآيات تبين أن لله تعالى في أفعاله وخلقه وأحكامه حكماً وغايات تعلقت مشيئته بأن يبينها لعباده... حتى يكون لهم ذلك تربية عقلية، ينشأون بموجبها على تفسير عِلّي للكون، مطابقة لما خلق الله عليه هذا الكون... ويسعون على أساسها في عمارة الأرض، وتحقيق الخلافة... ولعل هذا المغزى العملي، هو الذي كان مقصوداً قرآنياً فيما جاء من بيان وجوه الحكمة في الخلق الإلهي، أما فيما وراء هذا المعنى، فإنه يكفي الاعتقاد بأن الله تعالى لا تقيد مشيئته المطلقة هذه العلل (ص: 56-57).

وفيما يتعلق بحكمة الوجود الإنساني نجد عند الكاتب دعوة إلى تفهم حدود العقل البشري وتجاوز ما لا طائل من ورائه حينما يقول: "وقد أثبت الله تعالى هذه الحكمة في القرآن الكريم، وذكر أ ا العبادة فيما تؤول إليه من المنفعة

في حق الإنسان، ومن تجلي الكمال في حق الله، وهذا هو منتهى ما ينبغي أن يصل إليه عقل الإنسان من البحث" (ص: 68).

4- إن المؤلف في تناوله للنظرية التطورية بالنقد نجده يعتمد بعض الردود العلمية، غير أننا نلاحظ أنه يعتمد أحياناً على اعتراضات تقليدية من مثل أن صاحب النظرية الداروينية قد بناها على تخمينات وظنون لا ترتقي إلى اليقين. ونحسب أن الاتجاه الأول أولى بأن يتبع في مناقشة مثل هذه القضية التي تعرض نفسها باسم العلم، فمن المعلوم أن النظريات العلمية إنما تكون انطلاقتها من فرضيات تتأسس على ملاحظات واقعية، ثم بعد ذلك يتم اللجوء إلى التجربة التي هي ميدان التحقق العلمي. ونحن لو عدنا إلى ما يذكره المؤلف عن الوجود الإنساني المكتمل، نجد أن النتيجة الأخيرة هي أيضاً لا ترتقي إلى مرتبة اليقين، فنراه يؤكد أن نصوص الوحي "لا تحدد في دلالة قطعية الكيفية التي عليها خلق الإنسان الأول فيما إذا كان قد وجد طفرة أو تدرج وجوده في مراتب متعددة إلى أن استوى في أكمل صورة" (ص 85-86)، ونتيجة لهذا القول، يبقى التصور الذي حاول الكاتب أن يجد له شواهد متعددة تدعمه، كما ذكر هو نفسه "ليس حكماً مستنتجاً بالدلالة القطعية، وإنما هو حكم مستخلص بغلبة الظن" (ص: 97).

5- كنا قد رأينا أن نصوص الوحي لم تحدد في دلالة قطعية الكيفية التي كان عليها الخلق، ومن هنا فإن النظرية التطورية متى ما جردت من الصياغة الأيديولوجية التي وظفت فيها، فإنه لا شيء يمنع من أن تتعلق الإرادة الإلهية ا في الخلق إذ أنه كما يقول العقاد في نص يورده عنه المؤلف: "ليس في القرآن ما يوجب علينا أن نقول ببطلان الانتخاب الطبيعي، لأن خلق الإنسان من الطين، لا ينفي التحول إلى غير الطين، ولا يوجب علينا القول بكيفية الخلق من الطين" (ص: 122). وخلاصة القول: إنه لا يمكن الحسم في قضية مازالت مفتوحة على تطورات العلم، ونحن لا ندافع عن النظرية التطورية، بقدر ما ندافع عن التصور الإسلامي، الذي يجب أن يستوعب دائماً عبر عملية تأويلية للنص، كل الإنجازات العملية، لأننا على ثقة تامة من أن ديننا الذي جعل العقل مناط التكليف، لا يمكن أن تخالف نصوصه حقائق العلم إذا ثبت يقيناً. وعلى هذا

الأساس يقول عبد الوهاب النجار في فقرة نقلها عنه المؤلف: "فإذا وصل أصحاب هذه النظرية إلى الأدلة القاطعة التي تجعل هذه القضية بديهية تساوي: كل عدد زوجي ينقسم إلى قسمين متساويين، والسماء فوقنا والأرض تحتنا، كان لزاماً علينا أن نؤول القرآن ليوافق الواقع" (ص: 122). ونحن نعتقد أنه ليس في الاستشهاد المذكور سابقاً ما يشير إلى إيمان صاحبه بالنظرية التطورية كما ذكر المؤلف، بقدر ما هي دعوة لإفساح مجال التأويل للفكر الإسلامي، حتى يستوعب دائماً نتائج العلم. وفي هذا الصدد نحسب أن الشهيد سيد قطب كان أكثر توفيقاً في التعبير عن حقيقة الموقف القرآني من هذه القضية حينما قال: "إن الحقيقة القرآنية تثبت فقط أصل نشأة الإنسان، ولا تذكر تفصيلات هذه النشأة، وهي ائية في النقطة التي تستهدفها وهي أصل النشأة الإنسانية... وكفى... ولا زيادة" (في ظلال القرآن، القاهرة/ بيروت: دار الشروق، ط1866،12، ج1، ص183). وإذا كان صاحب الظلال قد أورد هذا الموقف في سياق رفضه لتبني النظرية التطورية، فإنه في الحقيقة يمثل رفضاً لكل تصور يحاول أن يتبنى موقفاً عقدياً يتجاوز أصل النشأة الإنسانية، إلى تحديد تفصيلات هذه النشأة، وذلك مدلول قوله: وكفى... ولا زيادة.

بالنسبة لهذه القضية المتعلقة بكيفية الخلق، فإننا اعتماداً على المنهج الذي اتبعه المؤلف في قضية الحكمة من أفعال الله وأحكامه، والذي أشرنا إليه في بداية هذه الملاحظات، نحسب أن الآراء المختلفة تلتقي عند إثبات الخلق لله سبحانه وتعالى، كما أن نصوص الوحي لم تشر بدلالة قطعية إلى كيفية الخلق، بقدر ما ركزت على عناصر الخلق التي احتوت بالإضافة إلى العناصر المادية العنصر الروحي الذي استوجب سجود الملائكة تنفيذاً لأمر الله، قال تعالى: ﴿فَإِذَا سويته ونفَخت ِفيِهِ مِن روحِي فَقَعوا لَه ساجِدِين﴾ (الحجر:29) و(ص: 72)، ونحسب أن في ذلك إشارة واضحة، إلى تكريم هذه الروح الإلهية، التي يجب احترامها من خلال تكريم كل مخلوق تجسدت فيه.

6- في حديثه عن الأثر النفسي الذي يخلفه الاعتقاد بالنظرية التطورية، يعتبر المؤلف أن الإحساس بضآلة الأصل كان وراء ظاهرة الاستعمار الغربي، وكل مظاهر الفساد في الأرض، وإهدار الكرامة الإنسانية، غير أن الكثير من

التساؤلات يمكن أن تطرح في هذا الصدد إذ لاحظنا أن الحضارة الغربية التي أنتجت الاستعمار، قد أبدعت الكثير من الآليات التي تحفظ كرامة الإنسان، وتصون حقوقه، في حين أن هناك الكثير من الشواهد عن إهدار كرامة هذا الإنسان عند المؤمنين بمبدأ الخلق المكتمل. ونحسب أن مظاهر الفساد في الأرض، إنما هي استجابة لنـزعات شهوانية وأنانية نحو السيطرة والاستحواذ، قال تعالى: كَلَّا إِن الْإِنسانَ لَيطْغى أَنْ رآه استغنى (العلق:6-7). وقال أيضاً في وصفه للإنسان إِنه كَانَ ظَلُوماً جهولاً (الأحزاب:72). فالآثار عائدة إلى نوازع الشر في هذا الكائن الذي سيظل بحاجة إلى الهداية الإلهية، لأن كل سلوك بشري لا يهتدي بنصوص الوحي لا يأمن الانحراف.

خاتمة

إن هذا الكتاب الذي يتناول قضية من أهم القضايا في فكرنا المعاصر، والمتعلقة بحقيقة الإنسان، يندرج ضمن الكثير من الكتابات التي حاولت إبراز الموقف القرآني من هذه القضية، من مثل ما كتبه محمد إقبال عن الإنسان الكامل والعقاد في كتابه الإنسان في القرآن، وعائشة عبد الرحمن في كتا ا مقال في الإنسان، وكتاب مرتضى مطهري المعنون الإنسان والقرآن. غير أن هذا المؤلف يتميز في طرحه لقضية الإنسان كقضية عقدية بأنه يحاول أن يتناولها في تصور شامل، يؤسس من خلاله علم للإنسان، يكون فرعاً من فروع علم العقيدة. وإذا كان هذا الجزء الأول من المشروع قد انحصر البحث فيه على حقيقة الإنسان وقوامه، والغاية التي من أجلها وجد والمصير الذي يؤول إليه. وفي انتظار الأجزاء القادمة نعتقد أن هذا الكتاب يمثل إسهاماً مهماً في إثراء الفكر الإسلامي، يظل في حاجة إلى جهود المفكرين لتعميق النظر، وترسيخ هذا المبحث مبحثاً عقدياً مستقلاً، يكون مرجعاً تدي به في مسيرتنا الفكرية والحضارية.

من أجل فهم اقتصادي واجتماعي للزكاة

الكتاب: **الزكاة الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي**

المؤلفة: **الدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** (فرجينيا) **والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر** (مجد) (بيروت)، الطبعة الأولى 1993، (458 صفحة).

يوسف الرياحي*

تقديم

إن الحصول على معطيات حول الخيارات والتوجهات الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية وتطورها في القرون الأخيرة يعد من الأمور الصعبة، خاصةً إذا ما علمنا أن أغلب إنجازات العلماء -بعد مرحلة صدر الإسلام الأول- لم تكن سوى تفاسير وشروح للاجتهادات الموروثة عن المدارس الفقهية الأربعة الكبرى. فقد أصبح التشريع الإسلامي عبارة عن قوالب جامدة وجاهزة لا تراعي خصوصيات الأحداث وتغيرات المجتمع في الزمان والمكان.

ولم يبق سوى باب الزكاة -في كتب الفقه- مؤشراً مناسباً للحصول على صورة صحيحة لتطور الأحداث الاجتماعية والاقتصادية على الوجه الأخص.

* دكتوراه في الاقتصاد من جامعة باريس 10، فرنسا، 1995.

فتشريع الزكاة أداة أساسية لتنشيط الاقتصاد لا يمكن أن يكون أمراً خارج إطار الزمن (Imtemporel)، كما لا يمكن أن يكون منبتاً ومنفصلاً عن الواقع المعيش نظراً للمهمة المنوطة بالزكاة في عملية توزيع الثروة بل وفي تكوين رأس المال نفسه.

إن تجديد الفقه وتطوير تجارب تطبيقية للشريعة الإسلامية من شأنه أن يسهم في تحقيق التنمية وعمارة الأرض وربط الواقع بالمثال.

وفي هذا الإطار تأتي قراءتنا لكتاب الزكاة: الأسس الشرعية والدور الإنمائي والتوزيعي للدكتورة نعمت عبد اللطيف مشهور، الذي تتناول فيه بالبحث المحاور الآتية:

- الأسس الشرعية للزكاة والتحدي التنموي.
- الآثار التنموية للزكاة.
- الآثار التوزيعية للزكاة.

الأسس الشرعية للزكاة والتحدي التنموي

اتخذ هذا الجزء من البحث صبغة تمهيدية، إذ احتوى على عرض عام ومهم لمفهوم الزكاة وأحكامها ومصارفها من جهة، وروافد عملية التنمية في التشريع الإسلامي من جهة أخرى.

إن الزكاة تنهض بوظيفة أساسية في نظرية الاقتصاد الكلي في الإطار الإسلامي باعتبارها العبادة المالية التي تمثل مع الصلاة -العبادة البدنية كما تقول المؤلفة- برهان الإيمان وصدقه.

فهي حق الله في مال كل مسلم لا يسقط حتى بالموت. ويفترض في الأموال الزكائية شروط هي: الملك التام، والسلامة من الدين، والنماء، وبلوغ النصاب، والفضل عن الحاجات الأساسية، وحولان الحول (ص: 34).

إن وجوب الزكاة في كل مال نام، تقديراً أو فعلاً، وتفصيل المصارف المستحقة لها، يؤكد اهتمام الإسلام بكفالة الفرد المسلم وتوفير الكفاية له إذا ما

تعرض لظروف طارئة من فقر، أو دين، أو كارثة، أو انقطاع عن المال والأهل، مما يعمل على تدعيم أواصر ا تمع الإسلامي وتقوية أركانه.

فالزكاة ذه الصفات تتدخل تدخلاً أساسياً في تحديد معالم الاقتصاد الإسلامي الذي يحمل خصائص وميزات النظام العام الذي ينبثق عنه وأهمها: العقدية، والواقعية، والأخلاقية، والوسطية، والاعتدال، والتكامل والترابط.

وتعد الزكاة من أهم أعمدة النموذج الإسلامي في تحقيق عمارة الأرض، فهي تباشر مهمتها التنموية من خلال التأثير المزدوج في عملية الإنتاج والعلاقات التوزيعية.

وعلى ذلك فإن الزكاة تقدم حلاً مثالياً لتمويل العملية التنموية لأن الاختيار يبدو واضحاً في استخدام الأموال النامية، فإما أن يتم تشغيلها في أوجه الاستثمار المختلفة، وإما أن تتناقص بقسط سنوي ثابت وذلك بإخراج الحقوق الشرعية المستحقة عليها.

فهل يترتب على تطبيق الزكاة ارتفاع معدلات الإنتاج القومي الإجمالي وتوجيه الأموال الفائضة عن الاستهلاك إلى الاستثمار والتنمية الاقتصادية والاجتماعية؟

الفكر الإسلامي في **مواجهة التحدي التنموي**

قبل الوقوف على الآثار التنموية والوظيفة التوزيعية للزكاة، تقترح الكاتبة دراسة مفهومي التنمية والتوزيع في كل من الفكر الوضعي والفكر الإسلامي.

فقد شهد تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث ظهور مذهبين اقتصاديين رئيسيين هما: المذهب الرأسمالي والمذهب الاشتراكي اللذان عرفا تطبيقات متفاوتة وتجارب إنمائية مختلفة، تذكر منها الباحثة: النموذج الإنجليزي والنموذج الياباني من جهة، والنموذج السوفييتي من جهة أخرى.

ولئن قام كل من النموذج الأول والثاني على أساس المذهب الرأسمالي الذي يعتمد على مبدأ الحرية الفردية والمنافسة الحرة، حيث يحقق جهاز السوق وآلياته التوازن الاقتصادي المنشود، فإن النموذج السوفييتي بني على أساس

التخطيط المركزي وملكية الدولة لأدوات الإنتاج. وعلى الرغم من هذا التقسيم المذهبي الذي شق هذه التجارب، فقد عرفت كل تجربة منها خصوصيات طبعتها وميز ا عن البقية.

وتخلص المؤلفة إلى أن نظريات الفكر الوضعي والتجارب التنموية التي جسد ا يشو ا الكثير من النقائص والمثالب أهمها:

- انتهاج النماذج التنموية المقترحة لاستراتيجيات ذات طابع محلي وثيق الصلة بالمشكلات التي تواجه الاقتصاديات الغربية مما يجعلها غير قابلة للتطبيق والتعميم في البلدان المتخلفة.

- الفصل بين جانبي الإنتاج والتوزيع في عملية التنمية والتركيز على مضاعفة الإنتاج. وقد أدى تناول مشكلة التنمية ـذه الطريقة، في نظر الباحثة، إلى عدم نجاح العملية التنموية وعدن استقرارا الاقتصاديات المتقدمة الأمر الذي يستدعي البحث عن نموذج مغاير للتنمية الاقتصادية (ص: 97-181).

نحو نموذج إسلامي للتنمية

لم يعرف الفكر الإسلامي تعبير التنمية الاقتصادية، غير أنه تضمن من المفاهيم والمصطلحات ما يدل على معنى التنمية مثل: التمكين والإحياء والعمارة.

وتعد مضامين التمكين (السيطرة والقدرة على التحكم في الطبيعة والموارد المتاحة) والإحياء (استصلاح الأراضي بصفة خاصة) أقرب تعبير عن العملية التنموية، ويعتبر مصطلح العمارة والتعمير أصدق المصطلحات ترجمة لجوهر التنمية الاقتصادية.

إن العملية التنموية بعد من أبعاد المنظومة العقدية للإسلام لما قضت به من استخلاف الله للإنسان في الأرض التي سخرها له، ولما يتطلبه واجب الخلافة من تحقيق الرخاء للأفراد وا تمع عن طريق القيام بواجب استخدام الموارد المتاحة وإشباع حاجات الإنسان منها.

وعليه فإن عمارة الأرض فرض ديني يعني تحقيقه بعداً أساسياً من أبعاد القيام بالدين. وهي عملية مستمرة ومتصلة زمنياً، وليست فرضاً على جيل دون آخر، وبذلك تكفل للمجتمع الإسلامي الاستقرار في ظل الظروف الأفضل للحياة الإنسانية. كما أن أهداف التنمية في المفهوم الإسلامي ليست مجرد زيادة الدخل القومي أو زيادة دخل الفرد المتوسط الذي يعتبر الهدف الأساسي للاقتصاد الوضعي، وإنما يضاف إلى ذلك تحقيق مستوى معيشي أفضل لجميع أفراد المجتمع سواء القادر أو العاجز منهم على تحصيل الكسب.

وترى الكاتبة أن التنمية في الإسلام "هي إحداث تطور حضاري شامل من خلال تفاعل متوازن بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية، يؤدي إلى رفع مستوى حد الكفاية لكل أفراد المجتمع بشكل تراكمي ومستمر"، كما ترى أن هدف العملية التنموية "ذو طابع ديناميكي" (ص:114) يتكيف مع أوضاع المجتمع وإمكانياته ومراحل تطوره. ويتم تحقيق التنمية عن طريق استغلال الموارد المتاحة الاستغلال الأمثل والأنجع، ولا يتم ذلك إلا بتضافر كل من الإمكان البشري والإمكان المادي.

إن للعنصر البشري مكانة أساسية في تحقيق التنمية، ويتوقف عله وحده - باعتباره العامل المؤثر في اقتصاديات كل أمة مثلما أشارت إلى ذلك الأستاذة نعمت مشهور- رقي الأمة أو تخلفُها لأن توافر الثروات الطبيعية الهائلة مع عدم توافر الإنسان الكفء لاستغلالها يكون له الأثر الضار وربما العكسي على عملية التعمير كلها (ص: 124).

فماذا عن وظيفة الإنسان ومكانته هذه في تحقيق التنمية في ضوء تعاليم الاقتصاد الإسلامي؟

وقد أجابت المؤلفة عن هذا السؤال في النقاط الثلاثة الآتية:

أولاً: تتميز العقيدة الإسلامية بعدم الفصل بين شؤون الفرد الدينية والدنيوية، بل إن كلاً منهما مسخر للآخر ومتكامل معه لضمان الفلاح للفرد في كليهما معاً، وهذا له الأثر في حياة الإنسان المسلم. فالعقيدة هي المحرك

الأساسي لعباداته ومعاملاته، والموجه الفعال لنشاطاته الاقتصادية لما تتطلبه من جهد وتضحيات. فالعقيدة هي التي تولد عنده الرغبة في التقدم والإتقان، وهي التي تعتبر نقطة البداية لأي عمل تنموي (ص: 128).

ثانياً: اقتران تأصيل العقيدة الدينية في وجدان المسلم بضرورة الاضطلاع بأعباء العملية التنموية قياماً بواجب الخلافة، وهذا يفترض أن تكون الإرادة الإنسانية هي السبيل إلى توفير الإمكان الاجتماعي والحضاري وتفجير الطاقات البشرية وتوجيهها لحسن سير العملية التنموية في وجدان كل مسلم (ص: 131).

ويكفل الإسلام للإرادة الإنسانية مقومات التعمير من خلال ما يغرسه في نفس المسلم من الإيمان بضرورة تغيير أحوال مجتمعه والانتقال به من حال التخلف إلى حال التقدم والنمو، ومن خلال ما يفرضه عليه من ضرورة التعلم والتكوين. وذلك لأن التعليم يعتبر من أهم العوامل المؤثرة في تحسين كفاءة العنصر البشري وزيادة إنتاجيته، الأمر الذي يضمن شروطاً أوفر لنجاح عملية تخصيصها لجزء من الأموال الزكائية للمتفرغ للعلم باعتباره أحد مستحقيها الثمانية (ص: 132-139).

ثالثاً: إرساء العمل بوصف قيمة أساسية في ا تمع الإسلامي ترتقي إلى مرتبة العبادة، وفي هذا ترجمة واقعية لمفهوم الاستخلاف في الأرض. ويستتبع هذا "التشريع" الاهتمام بنوعية العمل والرقي به إلى أعلى درجات الإتقان والإحسان، واتباع الأساليب المتطورة لتحسين الإنتاج، وكل ذلك من شأنه أن يسهم في تدعيم المشروع التنموي (ص: 139-144).

وفضلاً عن الجهد الإنساني الذي يعتبر المصدر الأساسي للكسب وحجر الزاوية للعملية التنموية، فإن للعنصر المادي الطبيعي مكانته في تحقيق عمارة الأرض من خلال دوره في تنمية مقومات العنصر البشري ذاته ومساعدته على حسن النهوض بالجهد التنموي، إذ إن هذا العنصر هو المسرح الذي يتم فيه وبواسطته أداء المهمة التنموية وتحقيق أهدافها.

ويشتمل الإمكان المادي على الموارد الطبيعية ورأس المال الذي يعتبر -عند غالبية مفكري الاقتصاد- المكون الرئيس له. ويتطلب توفير رؤوس الأموال اللازمة -نقداً أو إنتاجاً- من المنظور الإسلامي وجود مبادئ تنظم كلاً من الدخل والاستهلاك في ا تمع من خلال مجموعة متكاملة من التكاليف الإيجابية: كزيادة الإنتاج وترشيد الإنفاق الاستهلاكي، والسلبية: مثل تحريم الاكتناز وشجب الاحتكار وتحريم التعامل بالربا.

كذلك حرص التشريع الإسلامي على تنظيم أوجه المعاملات الاقتصادية المباحة، فحدد صيغ استثمار رأس المال -بوصفه أحد عناصر الإنتاج- في العملية التنموية والمتمثلة في مجموعة من العقود الشرعية. وتحكم هذه العقود ضوابط وقواعد تتيح لكل عنصر أداء مهمته التنموية وتحدد نصيب كل عنصر في عائد العملية الإنتاجية (ص: 148-165).

الآثار التنموية للزكاة

تقرر الدكتورة نعمت مشهور في هذا الصدد أن "توفير رؤوس الأموال اللازمة لعملية التنمية من المشكلات التي تواجه الاقتصاديات الآخذة في النمو"، وأن حل هذه المشكلات عادة ما يتم إما بالاعتماد على المدخرات الوطنية أو على التمويل الخارجي (ص: 199). ونظراً للآثار السلبية السياسية والاقتصادية التي تنجم عن الاعتماد على التمويل الخارجي، ترى المؤلفة أن استراتيجية الاعتماد على الذات يجب أن تحظى بالمكانة الأولى في مجال الاقتصاد الإنمائي.

وهذا الموقف يفترض أن يكون الفائض الاقتصادي المحلي هو المصدر من خلال الحث على زيادة الناتج بالعمل والكسب الدائم المستمر والعمل على ترشيد مجالات الاستهلاك كافة من ناحية، والتشجيع على الادخار وتحريم الاكتناز من ناحية أخرى.

كما نجد أن النظام المالي الإسلامي بتعدد موارده يسهم في تدعيم مقدرات التمويل المحلي. وتعتبر الزكاة مورداً تمويلياً متميزاً للعملية التنموية من حيث

انتظامها ووفرة حصيلتها، مما يجعلها ضماناً لتحقيق استراتيجية الاعتماد على الذات في تمويل التنمية.

وتتجلى الآثار الإنمائية للتطبيق الأمين للزكاة من خلال تحديد آثارها المباشرة وغير المباشرة في النشاط الاقتصادي (ص: 200-240).

أ- الآثار المباشرة للزكاة في النشاط الاقتصادي:

"يعتبر مستوى النشاط الاقتصادي تمع ما تعبيراً عن المرحلة التنموية التي يعيشها" (ص: 243). ويعد توفير رؤوس الأموال من أهم متطلبات تحقيق التنمية الناجحة. وفي هذا ا ال تقوم الزكاة بوظيفة فعالة في الارتفاع بمستوى النشاط الاقتصادي، وذلك بما توفره من تمويل لمختلف مجالات التنمية. وتتمثل آثارها التنموية المباشرة في محاربة الاكتناز والحث على الاستثمار والإنفاق (ص: 244).

أولاً: محاربة الاكتناز: لا يقتصر أثر الزكاة على الحد من الاكتناز بمقاومة حبس المال عن التداول والانخراط في العملية الإنتاجية، وإنما يتعدى ذلك إلى معالجة ما يعرف بقضية الموارد المتربصة (waiting resources) ومعاقبة عوامل الإنتاج المهملة أو المتروكة (ص: 258).

ثانياً: الحث على الاستثمار: وإذا كان تحريم الربا -أو سعر الفائدة- يجعل من عامل الربح المحدد الرئيس للاستثمار في الاقتصاد الإسلامي، وإذا كانت محاربة الاكتناز هي "الوجه السلبي لأثر الزكاة على مستوى النشاط الاقتصادي" (ص: 263)، فإن فرض الزكاة على رؤوس الأموال المتنامية يؤدي إلى الحث على الاستثمار حتى يكون إخراج الزكاة من العائد -الأرباح- لا من أصل رأس المال.

ونظراً لسرعة تناقص رأس المال المكتنـز (أي ا مد) بفعل الزكاة، فإن الطلب على الاستثمار -كما تؤكد المؤلفة- سيستمر حتى بعد انخفاض المعدل الحدي للربح المتوقع عن الصفر، طالما أن هذا الحد السالب لا يزيد عن النسبة الإجمالية للزكاة على الأموال القابلة للنمو. وفضلاً عن ذلك فإن إعادة توزيع

الدخل لصالح الطبقات ذات الميل المرتفع للاستهلاك له أثر مهم في تحسين توقعات رجال الأعمال لمستوى النشاط الاستثماري، "أي رفع الكفاية الحدية لرأس المال" (ص: 277).

ثالثاً: الحث على الإنفاق: ترى الدكتورة نعمت مشهور أن عدم الاكتناز يعني حتمية الإنفاق. والإنفاق الذي يأمر به الإسلام هو الإنفاق في سبيل الله؛ وكل إنفاق في غير معصية، سواء كان على الاستهلاك أم على الاستثمار، هو إنفاق في سبيل الله (ص: 287). كما أن تخصيص جزء من الدخل للإنفاق الاستهلاكي والصدقي (الزكاة والصدقات والكفارات...) لا يعني اقتطاعه من فرص الاستثمار وتخفيض مستوى النشاط الاقتصادي، وإنما لهذا الإنفاق أثر مهم من حيث توفير السوق اللازمة لاستهلاك منتجات الإنفاق الاستثماري. وعليه فإن ضعف القدرة الاستيعابية للاقتصاد يؤثر سلبياً على توقعات أصحاب رؤوس الأموال ويحد من إقبالهم على الاستثمار، ويعرقل استمرار العملية التنموية.

وللزكاة، بوصفها أهم أنواع الإنفاق الصدقي في الإسلام، أثر مهم في زيادة الإنفاق الكلي بما توفره لمحدودي الدخل أو معدوميه من موارد مالية لتسديد نفقات الاستهلاك العائلي وضمان تمام الكفاية. وهكذا يكون تمويل الاستهلاك في مجتمع إسلامي يقوم بأداء الزكاة "من دخل الكفاية، وليس عن طريق الإدخال السالب، كما هو الحال في الاقتصاديات غير الإسلامية".

وهذا يعني أن دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي تبدأ من "نقطة أعلى من الصفر، تمثل الاستهلاك في الاقتصاد عند حد الكفاية، سواء أتم الإنفاق... من دخول الأفراد أنفسهم، أم من نصيبهم المقرر في فريضة الزكاة" (ص: 297-298).

ب- الآثار غير المباشرة:

ركزت المؤلفة في عرضها للآثار غير المباشرة للزكاة على دراسة المتغيرات الاقتصادية التالية: التشغيل، والتقلبات الاقتصادية، ومضاعف الزكاة (Zakat multiplier).

1- **زيادة التشغيل:** يرجع اهتمام الاقتصاديات المختلفة برفع مستوى التشغيل إلى المضاعفات الخطيرة التي تتسبب فيها البطالة مثل الاضطرابات الاجتماعية، وعدم الاستقرار السياسي، وفي ذلك هدر لمورد اقتصادي أساس -الإمكان البشري- يمكن استخدامه لدعم العملية التنموية. ومن ثم فقد كره الإسلام البطالة وحث على العمل واعتبره عبادة وجهاداً في سبيل الله، إذا روعيت فيه الأمانة والإتقان. ولتشريع الزكاة أثر إيجابي في رفع مستوى التشغيل من خلال التأثير في العوامل المتعلقة بكل من العرض والطلب.

كنا وقفنا في الفقرة السابقة على الدور الإنمائي لتطبيق الزكاة في مجالي الاستثمار (المستوى والاستمرارية) والإنفاق الكلي (الطلب الفعلي)؛ ونعلم ما لذلك من أثر كبير في إيجاد مواطن جديدة للشغل. وتسهم الزكاة كذلك -بجوار الإنفاق على طلب العلم- في رفع مستوى الكفاءة في العمل وتزيد من قدرة العامل على الانتقال بين فروع الإنتاج المختلفة. وفي ذلك تخفيف من البطالة ورفع للمستوى الفعلي للتشغيل. وفضلاً عن ذلك يوفر تطبيق هذه الفريضة فرصاً مباشرة للعمل من خلال سهم "العاملين عليها" وتسديد ديون "الغارمين"، وقايةً من تصفية رؤوس الأموال ومحافظة على الاستثمارات الموجودة (ص: 303-113).

2- **حماية الاقتصاد من التقلبات:** تحدث التقلبات في النشاط الاقتصادي -كما يرى المنظرون الاقتصاديون- نتيجة للتغيرات الدورية في الكفاية الحدية لرأس المال التي تتأثر بالتوقعات المتشائمة لأصحاب رؤوس الأموال، وبالتغيرات في مستوى الاستهلاك والادخار (انخفاض الميل للاستهلاك وارتفاع الميل للادخار)، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى ارتفاع سعر الفائدة وانخفاض مستوى الاستثمار.

وقد عمل الشرع الإسلامي على وضع الأسس اللازمة لحماية اقتصاد ا تمع الإسلامي من التقلبات، وذلك بتحريم التعامل بسعر الفائدة -الربا- أساساً، وبالتطبيق الدوري المستمر للزكاة. وكنا قد أشرنا سابقاً إلى الآثار الاقتصادية لهذا التشريع: من إعادة توزيع للدخول، وتحويل المدخرات إلى استثمارات، وتحسين توقعات المستثمرين، وتوفير فرص أكثر للعمل والقيام بالاستثمارات المباشرة. وهذا يضمن للاقتصاد الإسلامي ظروفاً أكثر استقراراً وتوازناً من أي نظام اقتصادي آخر. ويتجلى ذلك في أن الزكاة تسهم في عملية "إعادة توزيع الدخول لصالح الطبقات ذات الميل المرتفع للاستهلاك، وهي تمثل الشطر الأكبر من أسهم الزكاة الثمانية، مما يكون له أثره في زيادة القوة الشرائية لهذه الفئات الكبيرة العدد، وبالتالي زيادة الطلب الفعلي على السلع الاستهلاكية، وزيادة الإنتاج في مختلف مجالاته مع ارتفاع مستوى التشغيل" (ص: 322).

ومن ناحية أخرى، فإن "تكرار إخراج الزكاة سنوياً، أو في نهاية كل موسم زراعي، يتيح للاقتصاد الإسلامي الإفادة من هذا الأثر الإنعاشي بصفة منتظمة، مما يحميه من مضار الدورات الاقتصادية، ويقيه مخاطر التردي في أزمات الكساد الاقتصادي" (الصفحة نفسها).

3- **مضاعف الزكاة:** يعرف المضاعِف (multiplier) بأنه نسبة التغير في الدخل القومي إلى التغير في الإنفاق، وتعتبر الزكاة من أهم مضاعفات الإنفاق الكلي في الاقتصاد الإسلامي لأن أثرها لا يقتصر على الزيادة في الاستهلاك، وإنما تواكبه زيادة في الاستثمار. ذلك لأن الآثار التراكمية لمضاعف الزكاة تسهم في تحسين التوقعات الخاصة بالربحية المستقبلية للوحدات الإنتاجية المضافة وترفع من مستوى النشاط الاقتصادي.

فمضاعف الزكاة يؤدي الوظائف الآتية:

أ- الارتفاع بمستوى النشاط الإنتاجي، سواء من حيث المصارف ذات الميل المرتفع للاستهلاك، أو من حيث المصارف ذات الطبيعة الاستثمارية، أو من خلال ما تنفقه الأجهزة الحكومية على إقامة الاستثمارات العامة.

ب- دعم قلة التسربات من دورة الدخل نظراً لمحلية الزكاة وتحريم الاكتناز.

ج- التناسب بين قيمة المضاعف ومستوى النشاط الاقتصادي للمجتمع، نظراً للعلاقة العكسية بين هذه القيمة وتحقيق تمام الكفاية لأفراد المجتمع (ص: 331).

وبذلك نجد أن في تطبيق الزكاة ضماناً لتنمية كل من الإمكان البشري والإمكان المادي مما يساعد على تحقيق التنمية الشاملة وعمارة البلاد.

الآثار التوزيعية للزكاة

إن مشكلة الفقر والغنى "ليست مشكلة نقص موارد وإنما هي أساساً مشكلة سوء توزيع الموارد المتاحة وما تدره من عائد، فضلاً عن سوء استخدامها" (ص: 333). هكذا اختارت الدكتورة نعمت مشهور أن تعبر عن ضرورة الاهتمام بالعلاقة التبادلية بين كل من الإنتاج والتوزيع من أجل إنجاح العملية التنموية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ومعالجة الاختلالات التوزيعية في الاقتصاد الإسلامي.

فقد سن التشريع الإسلامي فريضة الزكاة لتكون ضماناً لاستمرار عدالة التوزيع في المجتمع الإسلامي. فالزكاة هي أداة الاقتصاد الإسلامي الأساسية لتضييق على عوامل الإنتاج المعطلة وتحريكها في مواجهة الأزمات والطوارئ. وعليه فإن تحقيق التكافل له آثار كبيرة على مستوى النشاط الاقتصادي ومسيرة التنمية من خلال دعم الطلب الفعلي وكفالة العاطلين عن العمل وتوفير رؤوس الأموال (المالية والإنتاجية) والحؤول دون تصفيتها بكفالة الغارمين.

وفضلاً عن الإسهام في تكوين رأس المال البشري، وضمان أسباب الراحة النفسية والتحرر من ربقة الدين وإلجائه، فإن تحقيق التأمين والتضامن الاجتماعي ضروريان لتوفير الاستقرار والمناخ اللازمين لإنجاح العملية التنموية.

وقد جاء تشريع الزكاة لينهض بمهمة أساسية في تحقيق التكافل الاجتماعي المنشود. وفي الحقيقة تعتبر الزكاة أول مؤسسة مستقلة ومهيكلة للتضامن الاجتماعي والمساعدات الاجتماعية، فهي تكفل كل من يتعرض لأزمة أو طارئ سواء المنكوب بأسباب اقتصادية عامة أو الغارم بدين أو المنكوب بكارثة خاصة، وهذان صنفان لم يشملهما أي نظام للتأمين قط. وتتميز مؤسسة الزكاة التكافلية بأنها لا تقتصر على توفير حد الكفاف للمحتاج، بل تعمل على المحافظة على الحق الشرعي لكل فرد في تمام الكفاية وعلى تحقيق التكافل بين المناطق الإسلامية إذا ما وجد في الأموال التكافلية سعة.

وختاماً لهذا البحث، تؤكد المؤلفة أن الدور الإنمائي والتوزيعي للزكاة ليس مجرد موضوع لدراسة نظرية غير قابلة للتنفيذ، بل يمثل الحل الجذري لمشكلات التنمية الاقتصادية والاجتماعية، إذا ما تم تطبيق هذا التشريع تطبيقاً إيمانياً وعلمياً أمينا (ص: 343-424).

آراء وملاحظات

لقد انفرد هذا الكتاب -خلافاً لعدد كبير من البحوث والدراسات التي تناولت النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي- بتركيزه على تبيان أهمية الزكاة في تحقيق مجتمع الكفاية ودفع عملية التنمية والتعمير. فقد أسهمت هذه الدراسة في مراجعة الأطروحات التي ترجع توقف (Bloccage) عملية تراكم رأس المال في العالم الإسلامي إلى العامل الديني، وذلك من خلال إبرازها لمقومات النموذج التنموي الإسلامي وقدرة النظام المالي الإسلامي على توفير الموارد التمويلية اللازمة -تكوين راس المال- لإنجاح العملية التنموية.

ولتدعيم هذا العمل نورد بعض الملاحظات حول منهجية البحث وبعض الأفكار التي احتواها الكتاب:

أولا: جدول رقم (1): تركيبة الإيرادات.

نوع الإيراد	القيمة (بالجنيه المصري)	النسبة المئوية
رصيد السنة المنصرمة.	631371	%26.6
مشاركة مساهمي البنك.	736531	%31.0
مشاركة حسابات الاستثمار.	690114	%29.1
المشاركات الفردية.	218356	%9.2
الهبات.	12477	%0.5
المشاركات الصدقية[1].	25279	%1.1
إيرادات متنوعة.	60158	%2.5

ثانياً: جدول رقم (2): تركيبة المصاريف.

المصارف	القيمة (بالجنيه المصري)	عدد المستفيدين
المساعدات الفردية	800650	37927 فردا
الكوارث والإغاثة	289937	
	320279	

[1] تمثل أرباح حسابات الاستثمار المدفوعة لصندوق الزكاة.

- المرجع: التقرير السنوي لبنك فيصل الإسلامي بمصر، 1986.

انظر:

Algabid, Hamid: les Banques Islamiques. Economica, Paris, 1990.

منح طلابية	25350	146685 طالبا
المساجد الخاصة	203313	
الجمعيات الإنسانية	339825	
المستشفيات والخدمات الصحية	66000	
المدارس القرآنية	60158	46 جمعية
مصاريف متنوعة		

وعلى الرغم من محدودية هذه التجربة، فإنا تعطينا فكرة وافية عن المقدرات المالية التي يمكن أن يوفرها التطبيق الواسع والمنظم لفريضة الزكاة لمواجهة التحدي التنموي في العالم الإسلامي.

لقد ساقت المؤلفة بعض النتائج ذات الأهمية الكبرى من قبيل أن "الأثر الديناميكي للزكاة في الاقتصاد الإسلامي يتمثل في زيادة الميل للاستهلاك في المدى القصير وفي زيادة الميل للادخار في المدى الطويل" (ص: 300)، و "أن الزكاة تهدد رأس المال بالفناء في مدة لا تتجاوز أربعين سنة" (ص: 255)، لكنها لم تبين آليات الحساب التي مكنتها من الحصول على هذه النتائج، ونعلم ما لهذا الأمر من أهمية في مثل هذه البحوث العلمية المتخصصة. ونظراً لضيق المجال فإنني سأقتصر على توضيح أثر الزكاة في التضييق على وسائل الإنتاج المعطلة، وذلك باعتماد الشكل التالي:[2]

رأس المال المتبقي بعد دفع الزكاة:

ر[م] = مقدار رأس المال (ر) - نسبة الزكاة (ز) $\Leftarrow$ ر [م] - ر-ز.

رأس المال المتبقي في نهاية السنة الأولى: ر[م]^{1} = ر[م] × (1-ز)^{1}.

رأس المال المتبقي في نهاية السنة (ن): ر[م]^{ن}=ر[م]×(1-ز)^{ن}.

حيث:

[2] راجع د. محمد منذر قحف: الاقتصاد الإسلامي (الكويت: دار القلم، 1981)، ص 136-139.

ز= نسبة الزكاة = 2.5٪

ن= عدد السنوات المتقضية منذ تحقق النصاب ورأس المال غير مستثمر ونحصل من هذه المعادلة على:

ن= لغ (رأس المال المتبقي/مقدار رأس المال)
لغ (1-ز)

⇐ ن= لغ (ر [م] ن/[م])
لغ (0.975)

وبذلك يمكن الحصول على جدول انحراف رأس المال غير المستثمر كالتالي:

ثالثاً: جدول رقم (3): بيان انحراف رأس المال غير المستثمر

عدد السنوات	نسبة انحراف رأس المال	رأس المال المتبقي
2	4.5٪	90.10٪
5	11.9٪	88.10٪
10	23٪	77٪
12	62.2٪	73.80٪
50	71.8٪	28.20٪
100	92.4٪	7.96٪

- حيث: نسبة انحراف رأس المال هي: (1-ر[م]^{ن}/ر[م]).

صحيح أن الأثر التراكمي للزكاة على الطلب هو أثر كبير في تحسين توقعات رجال الأعمال وفي الحث على الاستثمار، كما أن الطلب على الاستثمار سيستمر في ظل أزمة كساد اقتصادي، حتى لو انخفض معدل الربح إلى حد سالب طالما أن هذا الحد لا يزيد على نسبة الزكاة الإجمالية على رأس المال غير المستثمر. ولكن في حالة انيار متواصل لنسبة الأرباح واستمرار عوارض الأزمة، ما الإجراءات الواجب اتخاذها لحماية القدرات الإنتاجية

للمنشآت الاقتصادية في القطاع الخاص ورؤوس الأموال المستثمرة من التصفية حتى يتسنى لنا إعادة توظيفها لتنشيط الحياة الاقتصادية؟

وكيف يمكن مواصلة الاستثمار مع التوقعات المتشائمة لرجال الأعمال؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة لا أشاطر الدكتورة نعمت مشهور قولها: "بأن التطبيق الأمين للزكاة يضمن للاقتصاد الإسلامي مساراً مستقراً متوازناً بعيداً عن الأزمات والدورات الاقتصادية أكثر منه في اقتصاد آخر"، خاصة في العصر الحالي، وذلك للاعتبارات الآتية:

- إن تحويل ا تمعات الحالية في العالم الإسلامي (سياسياً واقتصادياً وثقافياً) يتطلب الكثير من الجهد والوقت ولن يتم بين عشية وضحاها.

- ضعف اقتصاديات البلدان الإسلامية، وعدم قدر ا على التخلص من التبعية الاقتصادية للغرب (كسر حلقة الاستدانة - التمويل الخارجي للتنمية، وتحقيق الاكتفاء الذاتي والحصول على التكنولوجيا الحديثة...).

- وأخيراً عدم التحكم وعدم القدرة على التأثير سياسياً وعسكرياً -على المدى القصير والمتوسط- في ميزان القوى الدولي السائد، الذي هو في صالح البلدان الغربية بصفة عامة والبلدان المتقدمة اقتصادياً بصفة خاصة.

لهذه الاعتبارات ولغيرها، لا يمكن تجنب حدوث تقلبات في مستوى النشاط الاقتصادي في ا تمع الإسلامي. ولذا وجب البحث عن حلول اقتصادية أخرى لدعم استقرار الاقتصاد الإسلامي وتوازنه.

وفي هذا الإطار أقترح اللجوء إلى الضغط على مستوى النصاب في الظروف غير العادية التي تتضمن أزمة كساد اقتصادية قد يؤدي إلى انسحاب جزء من عوامل الإنتاج من الدورة الاقتصادية. وهذا هو محل الخلاف مع الكاتبة التي تتمسك بمبدأ انخفاض النصاب لأ نا تجد فيه "مغزى مهماً في التنظيم الاقتصادي للمجتمع الإسلامي وحثاً للطاقات الكامنة كلها حتى الصغيرة منها على المشاركة في عملية الإنتاج" (ص: 158-159). وهي في الوقت نفسه لا تتطرق إلى معالجة الوضع الاقتصادي في ظل استمرار حالة الكساد

الاقتصادي. ففي مثل هذه الحالة، اعتقد أن الترفيع في مستوى النصاب من شانه أن يؤدي إلى النتائج الآتية:

- استعادة رجال الأعمال بطريقة غير مباشرة لنسبة من الأرباح.
- ارتفاع عدد المعفيين من دفع الزكاة.
- توسع دائرة مستحقي الزكاة.

وفي حالة اعتماد السياسة الاقتصادية المتبعة على خيار ارتفاع الطلب الفعلي لدعم مستوى النشاط الاقتصادي، فإن استخدام الفائض المالي الناتج عن رفع مستوى النصاب في مجال الإنفاق الاستهلاكي يكون له أوفر الحظوظ في تغيير اتجاه منحنى المعدل الحدي للربح (نحو الارتفاع)، الأمر الذي يبشر بافتتاح دورة اقتصادية جديدة.

وهنا نتساءل من جهتنا عن النتائج التي يمكن أن يخلفها تعميم فكرة تعدد الأنصبة، حسب القطاعات وحسب الظروف، على مستوى النشاط الاقتصادي في ا تمع الإسلامي؟

- على الرغم من إخفاق جل البرامج التنموية، على اختلاف المذاهب الفكرية التي اعتمدت عليها، والتفاف أوسع فئات الأمة -في العقدين الأخيرين- حول المشروع الإسلامي البديل، وكذلك الرواج الذي ما انفكت تلقاه المؤسسات المصرفية والمالية الإسلامية، فإنه على الاقتصاديين الإسلاميين أن يحذروا من السقوط في المنطق التبشيري والمغالاة في الوعود للمجتمع بالجنة في الأرض من قبيل: "إذا ما تم تطبيق تشريع الزكاة"، و"في تطبيق فريضة الزكاة ضمان لتنمية كل من الإمكان المادي والإمكان البشري في توازن تام لا خلل فيه"، أو "إن تطبيق الزكاة تطبيقاً أميناً هو سبيل الخلاص للمجتمع الإسلامي من براثن التخلف بأشمل طريقة، وفي أقل وقت ممكن..." "العمل في الإسلام حق لكل فرد، وواجب على ولي الأمر أن يوفره لمن لا يجده"، وغير ذلك من التقريرات. فأني أشارك المؤلفة رأيها بأن المشروع الإسلامي هو الحل الأمثل

لمشكلات التنمية الاقتصادية والاجتماعية الإسلامية المعاصرة، إلا أنه يجب مراعاة الأمور الآتية:

- **قيام ا تمع الإسلامي**: إن بين الإعلان عن تأسيس الدولة الإسلامية أو إقامة سلطة سياسية باسم الإسلام، وتمام بناء ا تمع الإسلامي أشواطاً كثيرة لا بد من قطعها، لأنه في ظل الأوضاع الراهنة للعالم الإسلامي (حالة التلوث الفكري والثقافي للإنسان المسلم وغربة الإنسان الاقتصادي [L'agent économique] -منتجاً ومستهلكاً- عن أسس الاقتصاد الإسلامي وفلسفته، وحالة الصغار الحضاري التي تعيشها ا تمعات الإسلامية)، فإن عملية "الإفراغ والملء" الثانية تتطلب الكثير من الجهد وا اهدة والمعاناة وسعة من الوقت والمال.

2- **مرحلية التنمية:** لا يتوقف تحقيق التنمية الشاملة وإعمار الأرض على توفير الموارد التمويلية اللازمة فقط، بل يتطلب مراعاة بعض العوامل الموضوعية الأخرى ومنها:

أ- تنطوي العملية التنموية على عدة مراحل، وذلك اعتباراً لدرجة النمو الاقتصادي، وحاجات ا تمع الاقتصادية، وتوافر الموارد اللازمة. وهنا لا بد أن تنهض مرونة الفقه الإسلامي بمهمة أساسية في إنجاح عملية التنمية بترتيب الأولويات وتبني الحلول المناسبة للمرحلة التنموية التي يمر ا الاقتصاد (بالضغط على مستوى النصاب أو اعتماد السياسات التوزيعية المناسبة لإيرادات الزكاة لدعم الإنفاق الاستهلاكي أو للحث على الاستثمار الموجه، أو لدعم المشروعات الفردية...) وإيجاد التشريعات الضرورية لذلك.

ب- الاستكبار العالمي: على الرغم من تردي الأوضاع الاقتصادية الراهنة في ا تمعات الإسلامية، فإن القوى المتحكمة في الاقتصاد العالمي لن تسمح بإعادة تقسيم مناطق النفوذ في العالم الإسلامي وتغيير مراكز القوى المتحكمة فيه، إن كان مقابلُ ذلك إعادةَ توزيع الثروة في صالح الشعوب؛ ولن تقبل تلك القوى بالتفريط في "مصالحها الحيوية" في المنطقة وفي القدرة الاستيعابية الكبرى

للسوق الإسلامية. وهذا الوضع يولد عوائق كبيرة أمام المشروع التنموي الإسلامي، حيث يصبح التحكم في النتائج غير مضمون مهما تحقق "التطبيق الأمين" وتوافرت الموارد التمويلية اللازمة والجهد المناسب لتوظيفها. وهي مشكلات يصعب تجاوزها في مدة قصيرة من الوقت وفي ظل التشرذم السياسي والغربة العقائدية للعالم الإسلامي.

ختاماً، يبقى هذا الكتاب واحداً من الإسهامات المتميزة التي سعت لبناء النظرية الكلية للاقتصاد الإسلامي. فهو أول بحث اقتصادي مختص ناقش البعد الاقتصادي والاجتماعي لتشريع الزكاة وأثره في تنشيط عملية تكوين رأس المال، مما يثير بإلحاح تجارب تطبيقية على مستوى الدول. وهذا هو التحدي المستقبلي لكل باحث في الاقتصاد الإسلامي حتى نقف على نتائج تلك التجارب المنشودة وآثارها.

ظاهرية ابن حزم الأندلسي:

نظرية المعرفة ومناهج البحث

المؤلف: **أنور خالد الزعبي**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير** (الأردن).

سلسلة المنهجية الإسلامية (11).

الطبعة الأولى: 1416هـ/1996م، (162صفحة).

البشير صوالحي*

تهتم الدراسات الفكرية والعلمية الحديثة -وخاصة في الغرب- باكتشاف المناهج التي اعتمد عليها كبار الفلاسفة والمفكرين في بناء نظرياتهم وأنساقهم الفكرية، إلا أنه يلاحظ أن الدراسات الإسلامية في البلدان الإسلامية كثيراً ما تتغاضى عن الجانب الحيوي، خاصة إذا تعلق الأمر بعلمائنا الأوائل أصحاب الفكر الموسوعي المتجدد والإنتاج العلمي الغزير؛ ذلك أن القيام بهذه المهمة الصعبة يقتضي استعداداً كبيراً لطول المشوار ووعورة الدرب من دراسة لمؤلفاتهم، وتتبع لما كتب عن أفكارهم واجتهاداتهم، ثم تحليل ذلك وفقاً للتطور العام للفكر الإسلامي، سعياً إلى رصد المؤشرات المنهجية التي قامت عليها. وقد جاء هذا الكتاب محاولة جادة ليسهم في الكشف عن "نظرية المعرفة ومناهج البحث" عند علم من أعلام الفكر الإسلامي وهو الإمام ابن حزم الظاهري.

لقد بنى الأستاذ أنور الزعبي دراسته لابن حزم على تصدير وتمهيد وسبعة فصول وخاتمة.

---

* طالب دكتوراه بالجامعة الوطنية الماليزية، ماجستير من قسم معارف الوحي والتراث بالجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، محاضر بالمركز الإعدادي بالجامعة نفسها.

وقد خصص الباحث التصدير للحديث عن الدراسات السابقة عن فكر ابن حزم ومذهبه الظاهري، مبيناً أن الكثيرين قد أساءوا فهمه بسبب نكهته غير المألوفة ونـزعته النقدية اللاذعة، وأن جهده العظيم لم يتوافر له من جهد الباحثين ما يوازيه ويواكبه لنتمكن من الإحاطة بما فيه من أصالة وعمق وشمول.

ويرى الكاتب أن أكثر ما يميز عمل ابن حزم إدراكه أن طالب المعرفة لا يستطيع بغير منهجية ذات أصول مستقرة وضوابط واضحة أن يتوصل إلى نسق من الحقائق يوافق مركبات نفسه، من حس وعقل وتجربة. ثم يؤكد أنه لا يعلم فيلسوفاً استطاع أن يخرج عن الواقعية الساذجة ويعود إليها بعد نقده لها والظفر بحقائقها بمثل ما وصل إليه ابن حزم من نتائج باهرة في ذلك.

ويضيف الأستاذ الزعبي أن ابن حزم أدرك من جانب آخر مأزق الثقافة الإنسانية في عصره، وتحديداً الثقافة العربية الإسلامية بوصفها قمة منجزات الحضارة الإنسانية في عصره؛ وأنه رأى أن هذا المأزق لا يتمثل في الأفكار أو المعتقدات في حد ذا ا، فكثير مما يعتقده الناس حق، ولكن المأزق يتمثل في العقل المسلم العاجز عن إدراك الحق وعن تطوير معارفه. فكان أن قدم ابن حزم منهجيته التي رأى أنه بوسعها تخليص العقل المسلم من الخلط الحاصل في فهمه واستيعابه للحقائق.

ويخلص الباحث في التمهيد إلى حاجة الدراسات التراثية إلى الاهتمام بمناهج العلماء والمفكرين وخاصة بعد أن انشغل الناس زمناً طويلاً بمجرد نشر التراث وتحقيقه فقط دون تحليل ودراسة نقدية لمضامينه. وقد رصد في التمهيد الدراسات السابقة عن ابن حزم وبين عدم عنايتها الكافية بمنهجه.

ثم حدد الباحث الإشكالية الأساسية لدراسته بأنه تسعى للكشف عن مناهج البحث والاستدلال التي استعملها ابن حزم في بناء منظومته الظاهرية في مستويا ا الفقهية والأصولية والفلسفية، والتي بنى عليها ما توصل إليه من أفكار وآراء. وقد عالجت الدراسة هذه الإشكالية عبر فصول عدة عقدت لها:

ففي الفصل الأول أبرز الباحث منعطفات سيرة ابن حزم وأثرها في نبوغه العلمي، سواء في مرحة النشأة وطلب العلم، أم في مرحلة الاشتغال بالسياسة، أم في مرحلة اعتزالها والانقطاع للعلم ونشره. وبين ارتباطها جميعاً بنفسية ابن حزم، كما أوضح أن أبرز ما في هذه النفسية تعطشها لليقين، وانشغالها به، حتى ظفرت به على أسس منهجية صارمة، فأشهر يقينه وأعلن عن تأسيس مذهبيته الظاهرية وتطبقها في سائر مناحي المعرفة: كالديانات، والفلسفة، والأدب، واللغة، والتاريخ، والتشريع، مما جعل فكره منظومة واحدة، متكاملة العناصر، متسقة الرؤية، منسجم الأهداف.

وقد حصر الباحث عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم في جانبين:

الأول: جانب نقدي سلبي قوامه التبصر بالعيوب الشخصية والمنهجية التي تعترض عملية البحث عن اليقين.

والثاني: جانب نقدي إيجابي قوامه الاستعمال الدقيق لمنهجية متماسكة.

ثم انتقل الباحث بعد ذلك إلى بيان بداية تطبيق ابن حزم لمنهجه -بوصفه طالباً لليقين- وإبطاله المواقف اللااعتقادية مثل موقف الشك المطلق، وإبطال كل الدعاوى المعرفية المنحرفة كرده على مبطلي الحقائق والموسوسين والقائلين بتكافؤ الأدلة، وكذلك إبطال الدعاوى الاعتقادية المنحرفة مثل اليهودية والمسيحية، وغيرهما، والأهواء مثل دعاوى الفلاسفة الناتجة عن الشغب كما يرى، وغير ذلك من الدعاوى الأخرى، كتلك التي ترى الذوق والموجد طريقاً يوصل إلى الحقيقة. وهكذا لا تكتمل المنهجية عند ابن حزم إلا بمناقشة الدعاوى المختلفة للفصل فيها والوصول إلى اليقين.

أما في الفصل الثاني: فقد اهتم الباحث ببيان أصول ظاهرية ابن حزم، ومدى اتفاقها واختلافها مع أصول غيره من المفكرين، لا سيما أرسطو الذي اتهم ابن حزم بمخالفته بدون أن يفهم غرضه، وفي هذا الصدد أكّد الباحث وعي ابن حزم لموقفه وتحيزه له عن قصد واضح.

ويرى الباحث أن ملامح هذه الأصول الحزمية الجديدة تتمثل فيما يلي:

أ- اعتبار العقل عرضاً من أعراض الجسم وليس جوهراً، وعليه ففاعليته محدودة بمعرفة الكيفيات على ظاهرها، أما ما هو فوقه فلا.

ب- رفض مقولة الجوهر كلها في فهم ا ـودات والاقتصار على الكيفيات التي يتألف منها الجسم مما يجعل النظر إليه قاصراً على ظواهره. وقد حصر ابن حزم الجواهر المدعاة فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل، والنفس، والهيولى، والصورة، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ؛ ثم شرع في تفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية.

ج- تبني النظرة الاسمية في فهم الكليات، وأنكر القول بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسية والعقلية.

د- ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تثمره معالجات أرسطو، لا سيما من صدق المقدمات.

هـ- الاهتمام بكيفية الإقرار بمقدمات يقينية مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات.

ويعتقد الزعبي أن هذه الأصول التي بنى عليها ابن حزم ظاهريته هي التي أثمرت تلك المناهج التي تولى هو معالجتها في الفصول اللاحقة من هذه الدراسة.

وبداية من الفصل الثالث يشرع الباحث في عرض مناهج البحث عند ابن حزم وخصص لها خمسة فصول متفرقة. ففي الفصل الثالث بين المؤلف منهج التحليل الظاهري ومعالمه عند ابن حزم، حيث وضح ابن حزم طبيعة الوعي الإنساني ومتطلباته الحسية والعقلية التي تصلح أساساً لبناء الحقائق، تلك المتطلبات التي سماها "موجبات العقول"، وأوضح تسويغه لذلك عبر خطوات منهجية قوامها التأمل العميق في مجرى الخبرة وتحليلها بإعمال قاعدة الثابت المطرد، ثم فهمه للعقل على أنه عيان وتمييز في بداية أمره، ثم فاضل بين الأشياء والأفعال، فكان هذا الفصل -في رأي الكاتب- تتويجاً لظاهرية ابن حزم باعتبارها تطابق بين الظاهر والباطن مطابقة تامة، في حين تبقي الغيب ضمن مجاله المتجاوز للمعرفة البشرية.

أما الفصل الرابع فقد خصصه الباحث لدراسة المنهج التجريبي عند ابن حزم بوصفه جزءاً من ظاهريته، لأنه اعتمد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدمات حقة متسقة مع الأوائل الحسية والعقلية. وتضمن الفصل كذلك بياناً لوعي ابن حزم العميق بمشكلات الاستقراء والعلية، وتوظيفه لهذه المقدمات في بناء الأقيسة المنطقية.

ويرى الباحث أن ابن حزم قد وضع حداً فاصلاً ما بين مشروعية الاستقراء العلمي المنضبط (الاستقراء التام) ومشروعية الاستقراء الظني (الاستقراء الناقص)، مبيناً أن الاستقراء التام لا يثير مشكلة بما أنه قابل لصحة التعميم، أما الاستقراء الناقص فهو محل الإشكال عنده، ومن ثم فهو يقسمه قسمين:

أحدهما: علمي موثوق به.

والآخر: لا سبيل إلى الثقة به، وهو الذي يرفضه ويشنع على من يستعمله، ولا يعتبره إلا حيلة اتخذها بعضهم حين سماه "قياساً" وهو الحكم لشيء ما بحكم شيء آخر لاجتماعه معه واشتباهه به في صفة ما. فهو إذن خروج عن دائرة النوع إلى نوع غيره مع أن تباين الأنواع يدل على طبائع مختلفة، وهذا الانتقال غير المشروع يرفضه ابن حزم وينتقد الفقهاء والمتكلمين لاستعمالهم إياه.

ويرى الباحث أن دليل ابن حزم في ذلك أن كل ما في العالم مشابه بعضه لبعض ولا بد من وجه أو من وجوه، ومخالف أيضاً بعضه لبعض ولا بد من وجه أو من وجوه.

وقد ترتب على هذه القناعة الحزمية رؤية علمية سليمة للطبيعة، حيث قصر العلية على الطبيعة فقط، ولم يطبقها على الشريعة. ويضيف الباحث أن ابن حزم رفض بناءً على هذه القناعة كل دعاوى السحر والشعوذة واعتبارها مبنية على المشاهدات والتجارب وليست بالمعجزات الخارقة ولا قلباً لسنن الطبيعة.

وفي الفصل الخامس تناول الباحث المنهج التاريخي عند ابن حزم، مبيناً طريقته في فهم الخبر والتاريخ واتباعه خطوات نقدية منهجية خلص ا التاريخ مما علق به من أوهام، موضحاً أن لابن حزم معايير عقلانية لقبول الخبر الصادق وهي:

1- أن يكون معلوماً صحته بأوائل العقل والحس.

2- ومنها ما يصح ببرهان يقوم على صحته.

3- ومنها ما ينقله صادق قد قام على صدقه برهان فهو صحيح ضرورة.

4- أو ما نقله مصدقون مجتمعون تواتراً.

وقد استعمل ابن حزم منطق الجمع والمقارنة والإحصاء والتواتر، وهي خطوات صحيحة في مجملها للتثبت من صدق الأخبار، كما بين الباحث خصوصية فهم ابن حزم للمنقول الشرعي، وأنه يعول في ذلك على التواتر، وكذلك المعجزة بوصفها دليل صدق على صحة مضمون الشريعة، لأن المعجزة تخرق نظام الطبيعة وتكون دليل صدق الأنبياء مما يقتضي بالضرورة تصديق ما يدعون إليه،وإن كان بعض ما يذكرونه متجاوزاً لأوائل العقل والحس والتجارب، وفي حال عدم ثبوت المعجزات ينهار المنقول كله عند ابن حزم.

وبعد الحديث عن خطة ابن حزم في بناء التاريخ العام على القطع عبر مؤلفاته ودراساته الواسعة في الملل والنحل والأهواء والفرق بين الباحث أن أهداف هذه الخطة هي الوصول إلى نقل الأحداث التاريخية اليقينية من خلال اختصار بعض التاريخ بما يلائم أغراض الاستدلال وصناعته في شكل مقدمات تصلح للقياس عليها إلى جانب المقدمات التجريبية والأولية، توجهه في ذلك نظرته المرجعية التحليلية إلى الوجود بوصفه نظاماً يتبدى بوجوهه الأربعة: "الواقعي" و "التصوري" و "اللغوي" و "النصي".

أما الفصل السادس فقد بين فيه المؤلف استعمال ابن حزم للتحليل اللغوي المنطقي على أساس أن ذلك جزء من رؤيته النقدية الشمولية في المعرفة، فقد طبق ابن حزم التحليل اللغوي المنطقي لينتهي إلى رفض التعليل والقياس في

اللغة، لأن اللغة عنده موقوفة للتعبير عن معانٍ ثابتة واحدة في كل اللغات، ومن ثم فإن اختلاف اللغات والألفاظ لا يقود إلى اختلاف المعاني، لأن اللغة تتأسس على المسميات ذا ا (أي على الأجسام وكيفيا ا) لا على الأسماء. كما رفض ابن حزم التأويل اللغوي على ظاهره، ويرفض تأويله إلا بدليل، ويبقى الأمر على ظاهريته ولا يصرف الغائب إلى الشاهد. وهنا يلاحظ الباحث أن فهم ابن حزم للغة كان شاملاً حيث استوعب المستويات الصوتية والنحوية والصرفية والدلالية.

أما الفصل السابع والأخير فقد ناقش فيه الباحث المنهج الأصولي عند ابن حزم، وبين أن ابن حزم قد قصر مصادر التشريع الإسلامي في القرآن الكريم والسنة، ثم إجماع الصحابة، أما الاجتهاد فيقتصر على ما سماه بالدليل.

والدليل عند ابن حزم هو: كل ما ثبت بالعقل، ومنه ما هو وقف على النصوص الشرعية.

ويرى الباحث أن الدليل عند ابن حزم هو لب المنهج الظاهري، ويحدده في ثمانية أنواع تدخل تحتها أقسام عدة، وهي:

أ- الإجماع: ومنه "استصحاب الحال"، و"أقل ما قيل"، و"إجماعهم على ترك قوم ما، وعلى أن حكم المسلمين سواء".

ب- الدليل المأخوذ من النص، وفيه سبعة أقسام منها: "مقدمتان تنتجان نتيجة" أي القياس المنطقي، و"شرط معلق بصفة" و"المتلائمات" أي الأسماء المترادفة، و"أقسام تبطل كلها إلا قسماً واحداً" و"القضايا المتدرجة" و"عكس القضايا"، و"الانطواء في القضايا"، ويضاف إليها مقدمات ما أدرك بالحس والعقل.

ومن هذه جميعاً يتكون الدليل عند ابن حزم، و ا يتم بناء الأحكام، وتفسير ما يعقل في الشريعة، أما ما يتجاوز المعقول فيجب التوقف فيه، وأخذه على ظاهره إن لم يوجد دليل من نص آخر يلقي الضوء على المراد به.

وينفي ابن حزم بذلك في النهاية أي تعارض أو تناقض بين العقل والنقل، فثمة ما هو مشترك بين الطرفين، بالإضافة إلى ما ينفرد به كل منهما.

والذي ينفرد به العقل هو إثبات الحقائق حتى قبل أن تثبت عن طريق الشرع، وهذه الحقائق تتمثل في إثبات موجب العقول والألوهية، والنبوة، وصحة الرسالة، وكل المقدمات الأخرى الضرورية، أما ما ينفرد به النقل فهو الإخبار بما يتجاوز المعقول ولا يعارضه مثل الإخبار عن الغيب، والملكوت، والأوامر والنواهي التي لا موجب للانصياع لها إلا ورودها في الشريعة.

وأما ما هو مشترك بينهما فهو جملة القضايا المتعلقة بالشاهد، أي بالأجسام وكيفيا ا، والقضايا الناتجة عنها بالاستدلال وفقاً للمناهج التي سبق بيا ا. ففي هذا ا ال يرى ابن حزم أن المعقول والمنقول متطابقان تماماً، وإن وجد فارق بينهما فلا يعود لاختلاف بينهما ولكنه يعود إلى أخطاء في عملية الاستدلال بحد ذا ا.

ويرى الكاتب أن نفي ابن حزم للتعارض بين المعقول والمنقول هو في ذاته دفاع عن الفلسفة لأن صدقها متطابق مع صدق الشريعة.

ذه الرؤية العقلانية لمفهوم الدليل يقوم ابن حزم بنقد الأدلة الأصولية التي تأخذ ا المذاهب السنية الأربعة، ومذاهب الشيعة والمتكلمين وأضرا م من رأي وقياس واستحسان وتأويل وغيرها، من جهة كو ا لا تفق مع معايير العقلانية التي حددها فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة.

ثم يدافع الباحث عن الأحكام الفقهية التي تميز ا ابن حزم والتي لم تلق قبولاً عند أصحاب المذاهب الأخرى، ويلقي باللائمة على من انتقد أحكام ابن حزم بإيراد أمثلة ليرد ا المذهب الظاهري كاملاً وينسبها إلى التناقض. بيد أن المسألة كلها في رأي الباحث ترتد إلى أمر منهجي قوامه التزامه الصارم بمنهجيته العامة في المذهب التي أنتجت بعض الأحكام غير المألوفة أو المقبولة عند بعضهم، وكان الأولى في رأي الأستاذ الزعبي عدم انتقاد الأحكام المترتبة على المنهج بل التوجه إلى نقد المنهج نفسه.

أما الخاتمة فقد بينت خلاصة منهج البحث الذي اتبعه ابن حزم مما سمح بتعميق مسارات التحليل عنده والنظر العقلي لكل من المنقول والمعقول، وبذلك يرى الباحث أن ظاهرية ابن حزم مثلت ثورة على صعيد الفكر

الفلسفي، وأ ا ثورة منهجية حقيقية في إطار العقلانية، ونقلة بارزة وردة فعل قوية تجاه التركيبات والمذاهب التي لم تفحص أسسها فحصاً كافياً، مما دفعه إلى المناداة بالمنهجية الصارمة أساساً في بناء الأحكام وبناء المذاهب في الفلسفة والعلم والدين.

ثم بين الباحث ما نجح فيه ابن حزم في مجال المنقول، من عقلنة الفكر الديني، ولم يقصر في إعمال المعقول في الشريعة، ونجح في توفير أساليب برهانية في معالجة النصوص الدينية ودراسا ا، وحد من الأساليب الظنية في فهمها. وقد أخذ الباحث على ابن حزم استعماله دليل المعجزة للعبور إلى المنقول وقال: إن ذلك فيه نظر لأن الأسس العقلية قد لا تسوغ ذلك. أما في مجال المعقول فيرى الباحث أن ابن حزم قد نجح نجاحاً كبيراً في ذلك مما يشهد له بنبوغه وعلو كعبه.

تقويم عام لمنهجية الكتاب ومضمونه

المسألة الأولى: تحدث الباحث عن أقسام الشريعة الثلاثة وبين أن القسم الأخير موقوف لأنه من علم الغيب الذي يتجاوز ما للعقل من قدرة. ويمكن أن يفهم من ذلك أن الموقوفات الشرعية لا مجال للعقل في التعامل معها بأي وجه من الوجوه. ويمكن رفع هذا اللبس بالقول إن وافق المعقولَ من الشرع أساسٌ قبلي ضروري يتوجب على العقل إدراكه، فقد يقتنع الكافر بما يوافق عقله ولا يعارضه على ظاهر الأمر من أحكام الشريعة، لأن العقل في سبيل الوصول إلى المعارف يتحرك في معطيات الحس، ولولا معطيات الحس لما كانت حركة عقلية. أما عالم الغيب فهو قضية لا تقع في مجال حسه أو مجال عقله، ومن الطبيعي إنكاره والكفر به ولا يقنع بوجوب التسليم بالموقوف من الشرع.

المسألة الثانية: وفي معرض حديثه عن نفي ابن حزم لأي تعارض بين العقل والنقل نسجل ملاحظة من باب الاعتراف بفضل ابن حزم وموقفه الحقيقي من قضية العقل والنقل. فلقد شاع موقف هذا المذهب فعلاً بتقرير سلطة الشرع وحدها، ولا يجعل للعقل مدخلاً فيما جاء به الشرع. والحقيقة أن

هذا الحكم لا يصح على شخص الإمام ابن حزم، فقد كان دافعه الرد على مذهب الباطنية.

وعلى ذلك يجب أن يفهم موقف ابن حزم الحقيقي، إذ ليس معنى قوله الأخذ بظاهر النص أنه ألغى العقل، فهو لم ينكر العقل مطلقاً، وإلا فكيف نفسر موقفه ومناقشاته لأهل الملل والأهواء والنحل بالعقل والنقل معاً في كتابه الفصل وكتبه الأخرى، وكيف نفهم تأليفه كتاب تقريب المنطق؟ كل ما هنالك أن ابن حزم التزم بما يجب الالتزام به وهو كتاب الله وسنة رسوله والإجماع، وأدرك أن لكل مجال منهجه الخاص به. فقد كان لابن حزم منهجه الحسي والعقلي الخاص بالموضوعات التي في متناول الحس والعقل، ومنهجه الظاهري في المسائل الغيبية التي ليست من اختصاص العقل، ذلك المنهج الذي قضى بالالتزام بما نص عليه الله تعالى وأخبر به وذكر بيانه.

المسألة الثالثة: من الواجب أن نلاحظ في هذا المقام أن الذين أخذوا بمذهبه لم يلتزموا بأصوله كلها أو لم يفهموا فلسفته على وجهها الصحيح، ذلك أن ما شاع عند بعض "أدعياء السلفية" أو أهل الظاهر ونفاة التأويل ممن انتسبوا إلى مذهبه حرفوا مقصوده، وكانوا سبباً في سوء فهم فكره وإحجام الناس عن دراسته والاستفادة من منهجه في التعامل مع الشريعة. ومما زاد من شناعة جرم هؤلاء ا امهم ابن حزم بالركون إلى النصوص والتمسك بحرفيتها دون الإيغال إلى المضمون بعد تأويله بالدليل المنضبط كما يقول ابن حزم، وقد كان ذلك فهمهم للسنة، والالتزام بما جاء فيها ابتداءً من الملبس والمظهر ووصولاً إلى أبسط العوائد التي كان أغلبها من أعراف الزمان، واعتبروا ذلك أساس الالتزام بالدين، فتمسكوا بالمستحبات وتركوا الواجبات واقترفوا من المخالفات ما يأباه الدين.

المسألة الرابعة: ألقى الباحث باللائمة على من انتقد ابن حزم في بعض اجتهاداته الفقهية الشاذة وعزا ذلك إلى التزام البن حزم بمنهجه التزاماً صارماً مما أنتج له بعض الأحكام غير المألوفة. وقد وجه الباحث النقد إلى المنهج ذاته لا إلى الأحكام المترتبة عليه في محاولة منه لتغطية هذا المأخذ الذي لا نرى أنه

ينقص من قدر ابن حزم ولا من قيمة مذهبه. وكان الأولى بالباحث أن يتناول تلك الأحكام بالدراسة والتحليل واحداً واحداً وفق مناهج البحث التي اتبعها ابن حزم لا أن يقتصر على مسألتين فقط ويبني عليهما حكمه، لأن بعض هذه الأحكام الظاهرية تخالف المعقول التي جاءت لتأسيسه ولا تحقق مقاصد الشرعية ولا مصلحة الإنسان، وما فتواه باقتصار الزكاة على الأنواع الستة فقط المذكورة في الحديث إلا دليل على ما نقول.

ثم إن المنهج إذا لم يصل إلى نتائجه كاملة وجب مراجعة بعض جزئياته لتقويم كلياته، وهي عملية تقويمية مستمرة قد تنتهي بتغيير أصول المذهب كلية كما فعل الإمام الشافعي -مع اختلاف الأسباب والحيثيات- حين غير مذهبه من قديم إلى جديد، وذلك لاتصاف اجتهادات أصول المذاهب بالظنية كما هو مقرر عند الأصوليين.

المسألة الخامسة: تحدث الباحث عن منهج ابن حزم في تحليل اللغة وفهمه وضبطه لها. وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قام بمحاولة فريدة لم يسبقه إليها أحد في تصحيح اللغة المتداولة وتقريبها لفهم المنطق، وذلك في كتابه النفيس التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، فقد وصل فيه المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي لعلم المنطق، وأبدل مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة، كما أنشأ مصطلحات منطقية غير مسبوقة، وغير ترتيب الأمثلة التي يضر ا المناطقة وكذلك عناصرها كما استحدث أمثلة جديدة غير معهودة.

المسألة السادسة: في دفاعه عن ابن حزم في فهمه للخبر والتاريخ يبين الباحث اتباع ابن حزم لخطوات نقدية منهجية خلّص ا التاريخ مما علق به من أوهام. ومن الأمانة العلمية أن نقول: إن هناك من المحققين من وجدوا بعض المثالب في منهجه التاريخي، فقد ذهب الدكتور عبد الحليم عويس في كتابه ابن حزم الأندلسي إلى أن ابن حزم قد جانبه التوفيق في بعض القضايا، فقد صنف بعض الرواة على أ م مجهولون وعدل عدداً من الرواة الذين تناولهم في موسوعته المحلى، مخالفاً لمنهج الأصوليين الذين يقدمون الجرح على التعديل،

وكذلك زعمه أن سد يأجوج ومأجوج موجود ومكانه معروف في أقصى الشمال في آخر المعمورة منه، وغير ذلك من المسائل، وهي مآخذ عارضة في منهجه غير قادحة.

المسألة السابعة: من الواضح أن الباحث ركّز على مناهج البحث عند ابن حزم وسخر كل الأدوات المتاحة له للكشف عن هذه المناهج، إلا أنه يلاحظ أنه لم يركز كثيراً على قضية "نظرية المعرفة"، وإن كان قد ورد ذكرها في عنوان الكتاب وفي مواضع متعددة منه. ويبدو أن الباحث لم يكن يهدف إلى بلورة نظرية متكاملة للمعرفة عند ابن حزم بقدر ما كان يسعى إلى إثبات مناهج بحثه، اللهم إلا إذا كان يساوي بين مفهومي "المنهج" و "النظرية".

المسألة الثامنة: في تصدير الكتاب أراد الباحث أن يعطي حكماً تعميمياً على غالبية من درس فكر ابن حزم قديماً وحديثاً، وهذا حكم قاسٍ وخاصة على أقرانه من علماء الأصول وأرباب الفقه والتشريع من تلامذة المدارس الفقهية الأربعة وإنكارهم عليه رفضه للقياس والاستحسان. ويزيد تشدد الكاتب على أمثال هؤلاء با امهم بعدم القدرة على الإحاطة بفكره بما فيه من أصالة وعمق وشمول، مع أن مذهبه لم يكتب له الانتشار والشيوع بمثل ما تحقق للمذاهب الفقهية الأخرى.

أما ما وصفه لابن حزم بالرجل الموسوعي المتصرف في كل المعارف دراسة وتصنيفاً فلا أظنه إلا مجاملة وتسامحاً، الدافع إليهما العاطفة ورد الاعتبار، ذلك أن علوماً كثيرة كانت قد ظهرت قبل عصر ابن حزم وأثناءه لم يحط ا علماً كالعلوم الطبيعية والرياضية والبيولوجية والفيزيائية وغيرها.

المسألة التاسعة: وقد ساقت المؤلف عاطفة المبالغة التي تتناقض في وصف طبيعة "الفكر الحزمي" من التعظيم إلى التهوين أحياناً، فهو يقول مثلاً واصفاً جهد ابن حزم وإنتاجه في ص 15: "وإذ يفرغ من هذا الجهد الخارق، وهو جهد بحد ذاته لم يقم به أحد بمثل العمق والشمول الذي تم به حتى عصرنا هذا، يتدخل شخص ابن حزم الذي "يدري أنه يدري" فلا يترك صغيرة ولا

كبيرة، ولا شاردة ولا واردة، إلا وأوردها في معرض الا ام والمراجعة تمهيداً للفصل فيهما كدعوى".

ثم يقول في ص 29 من التمهيد ما نصه: "بطبيعة الحال ليس يعني ما ذكرناه أن ابن حزم قد بلغ بكل شيء مبلغه، ولا أنه أحاط كل شيء بردائه، فكما له هنا فإن عليه هناك، ولربما أعجبنا الكثير مما قدم ولم يعجبنا النـزر اليسير، ولكن ذلك بالقطع لا يقلل مما أنجز، فهو بشر أولاً وأخيراً، ويصيب ويخطئ"، فتأمل أيها القارئ!

وأخيراً: فيمكننا القول: إن الباحث قد التزم بالمنهجية التي طرحها في بداية الكتاب فجاءت أفكار الكتاب متماسكة ومتسقة مع المقدمات التي انطلق منها، بما يفيد ذلك أن الباحث يملك رؤية واضحة للموضوع الذي يعالجه، مقتصراً على عناصر المنهج الذي اتبعه ابن حزم في أعماله.

الشعور بالحصار: مشكلات
الجغرافيا السياسية بين الإسلام والغرب*

تأليف: **جراهام فوللر وإيان ليسر**

حسني محمد نصر**

تقديم

في غمار التدفق الهائل للكتابات الغربية التي تربط الإسلام بالعنف من جانب، وتسوق فكرة العداء والخصومة التاريخية والحضارية بين الإسلام والغرب من جانب آخر، يكون صدور دراسة موضوعية تخرج من أسر هذه الرؤية وتوضح مناطق اللقاء بين الحضارتين الإسلامية والغربية، أمراً مهماً في حد ذاته. فما بالنا إذا كانت هذه الدراسة تنفي إلى حد كبير الصراع المزعوم، وتناقش الإسلام بديلاً حضارياً محتملاً، وليس عدواً يريد القضاء على الغرب بحضارته وناسه وأفكاره.

والدراسة التي نقوم بمراجعتها هنا لكاتبين عرف عنهما اهتمامهما بدراسة الظاهرة الإسلامية هما: جراهام فوللر Graham fuller وإيان ليسر Ian Lesser، وتتألف من سبعة فصول ومقدمة وخاتمة. وتتميز هذه الدراسة في

---

* صدر الكتاب باللغة الإنجليزية: A Sence of Siege: The Geopolitics of Islam and The West.
Authour: Graham E. Fuller and Ian O.
Publisher: Westview Press, New York, 1995.

** دكتوراه في الإعلام من جامعة القاهرة، مدرس بكلية الإعلام، جامعة القاهرة.

الأفريقية وشمالاً عبر البلقان والقوقاز وإلى داخل آسية الوسطى حيث يواجه الإسلام روسية. وهما يتوقعان بسبب هذا التركيز، اعتراضات من هنا وهناك لإسقاطهما بعض المسائل التي تمثل مخاطر محتملة بين المسلمين والغرب في خطوط المواجهة، ويسدلان على ذلك بمقولة بيرنارد لويس: (إننا -يقصد الغربيين- نواجه حركة -يقصد الحركة الإسلامية- تتجاوز إلى درجة بعيدة في مستوى القضايا والسياسات والحكومات، لتصل إلى حد اصطدام الحضارات وليس فقط "صراع الثقافات").

ويرد الكاتبان على ذلك بأن الحضارات قوى حقيقية ومعقدة وقوية، ولكننا لا يمكن أن نقبل بالتعامل مع قوى خارج معرفتنا. ومن ثم يؤكدان أن طرحهما يختلف تماماً عن طرح أولئك الذين يتشبثون بشبح مواجهة مؤكدة ومحتومة بين الإسلام والغرب، وبدلاً من ذلك يدعوان إلى النظر في التحليلات الواضحة أو تلك التي تقدم حلولاً جزئية للأزمات وصراع تقسيمها بالتناول المنهجي المتوازن من خلال المقارنة، أو بمعنى أصح المقابلة بين رؤية كل طرف للطرف الآخر، أي رؤية الغرب للإسلام، ورؤية الإسلام للغرب.

في الجزء الأول يعالج المؤلفان ما أطلقا عليه "الفرضيات التاريخية والنفسية" بين الشرق (المسلم) والغرب (المسيحي)، وذلك من خلال قسمين يتناول أولهما مفهوم الغرب للإسلام، في حين يتناول الثاني مفهوم الإسلام للغرب. وينطلق المؤلفان في هذا الجزء من الإيمان بأن العلاقات بين الحضارتين تحمل ميراثاً تاريخياً ضخماً من اختلاف الرؤى حول التاريخ والمعتقدات والمفاهيم. ويؤكدان في هذا الصدد أن الطرفين لا يحملان بالتساوي ضغائن وخلافات أحدهما ضد الآخر، وأن الإعلام الغربي والسياسات الغربية قد عمقا مخاوف المسلمين إزاء الغرب وقيمه بدرجة أكبر نسبياً من المخاوف الحقيقية للغرب من الإسلام.

ويتناول الجزء الثاني من الكتاب المعضلات السياسية المعاصرة التي تواجه الطرفين، ونقاط الاحتكاك الشديد بينهما، ويقارن مفهوم كل منهما للمصالح

والأهداف القومية. ومن الموضوعات التي يبحثها هذا الجزء: قضايا الإرهاب، واللاجئين، وسياسات الإمداد النفطي، والتدخلات العسكرية الغربية، وحظر انتشار أسلحة الدمار الشامل، والسياسات التجارية.

أما الجزء الثالث فيتناول البعد الديني في العلاقة بين الإسلام والغرب، وذلك من خلال الإجابة على عدة تساؤلات محورية مثل: إلى أي مدى تؤثر مفاهيم الدعوة الإسلامية لنشر العقيدة والجهاد (الحرب المقدسة Holy War كما يسميا ا) في المواجهة مع الغرب؟ وما هي آفاق التضامن والاتفاق الإسلامي حول أهداف موحدة مشتركة، بما في ذلك الاتحاد ضد الغرب؟

وأخيراً، ينظر هذا القسم من الدراسة في ظاهرة وجود المسلمين في الغرب، وما وراء مسألة هجر م من أسباب ودوافع، ومدى التأثير المتوقع من المسلمين في الغرب على مستقبل العلاقات بين الثقافتين الإسلامية والغربية؟ وما إذا كان وجود المسلمين في الغرب يمكن أن يؤدي إلى مزيد من التفاهم أم إلى مزيد من الاحتكاك؟ وعما إذا كان لحياة المسلمين في الغر بتأثير على تطور مجمل التفكير الإسلامي؟

أما الجزء الرابع فيتناول البعد الاستراتيجي في العلاقة. وفيه يحاول الكاتبان استجلاء المعالم الرئيسة البارزة على الخطوط الجغرافية السياسية الفاصلة بين العالمين الغربي والإسلامي، والحدود الفاصلة بين الأقاليم الإسلامية وغير الإسلامية، وتداخل هذه وتلك. ويطرحان تساؤلات حول ما إذا كانت هناك "استراتيجيات ثقافية" متنافرة بين العالم الإسلامي والغرب، وإلى أي مدى يمكن للجانبين أن يتوصلا إلى اتفاق حول مسائل الأمن والاستقرار؟

وفي الجزء الخامس يسوق الكاتبان بعض الملاحظات الختامية، ويقدمان مقترحات أو نصائح لصناع القرار في الغرب عامة وفي الولايات المتحدة خاصة، مثل ضرورة تفادي الحلول السهلة اليسيرة، والنظر إلى المشكلة على أ ا غير قابلة للحل، وأ ا تفضي إلى صدام حضاري محتوم. ويقرر الكاتبان في هذا السياق أن موضوع صراع الثقافات على الرغم من انه قد يثير فضول الطلاب

الدارسين، إلا أن تناوله على المستوى السياسي ما هو إلا رب من مواجهة حقائق الواقع المعيش.

إن الأسئلة الأكثر أهمية التي يطرحها هذا الكتاب هي:

1- ما المسائل الرئيسة المعرضة للانفجار بين دول إسلامية بعينها وأخرى غير إسلامية، وهل هذه المشكلات آخذة في التفاقم أم هي في طريقها على الزوال؟

2- إلى أي مدى يمثل الإسلام عاملاً في الموجهة بين الدول الإسلامية وغير الإسلامية؟ وما المشاهد والحوارات (السيناريوهات) المحتملة لإسهام الإسلام في تقليل أو زيادة درجة المواجهة؟

3- إلى أي درجة يتوقع للتضامن الإسلامي أن ينمو؟ وحول أي المسائل سيتعزز هذا التضامن؟ وما السياسات التي ستتبناها الدول الإسلامية تجاه الغرب؟ وفي المقابل، ما العوامل التي ستؤدي إلى إضعاف التضامن الإسلامي، وتقلل من احتمالات قيام موقف إسلامي مشترك تجاه الغرب؟

4- ما العوامل الرئيسة -ثقافياً ودينياً- التي قد تؤدي إلى تعقيد العلاقات بين الدول الإسلامية والغرب؟

5- ما خبرة المسلمين في الخارج؟ وإلى أي مدى يتأثرون بتيارات العلمانية، أو يؤثرون في علمنة الدول الإسلامية نفسها؟

6- ما الخطوات اللازمة لمنع المواجهات الإقليمية المحلية حتى لا تأخذ طابع ا ا ة الشاملة ضد الإسلام؟

أي إسلام وأي غرب؟

بعد هذا العرض الموجز لمحتويات الكتاب والأسئلة التي يحاول المؤلفان الإجابة عليها، نرى من المفيد الإشارة إلى بعض الأفكار المحورية التي تضمنها.

ولعل من أهم ما يطرحه المؤلفان منذ البداية التساؤل عن ماهية كل من الإسلام والغرب عندما يطلق هذان المصطلحان. وفي رأيهما أنه ليس هناك "إسلام" ولا هناك "غرب". فهذان المصطلحان مجرد تسمية جاهزة نستعملها،

ولكنها في نهاية الأمر تعني معاني مختلفة، لأناس مختلفين في أزمان مختلفة وفي ظل ظروف متباينة. ولذلك فإن من أهداف الكتاب تحديد المقصود بكل من الإسلام والغرب حتى يمكن معالجة "مشكلة الإسلام والغرب" معالجة موضوعية. وفي هذا يؤكدان: أنهما يستعملان الإسلام بين قوسين لسبب سهل وهو أنه ليس هناك إسلام بعينه يمكن تناوله بوصفه قوة واحدة مترابطة ومتماسكة ذات شخصية مميزة... فهناك مصادر عديدة للتشريع والقانون الإسلامي كالقرآن والحديث والاجتهاد وغيره من النصوص الفقهية والممارسات التاريخية، فضلاً عن أن هناك سنة وشيعة في الإسلام، ولكل من المذهبين فروع مختلفة ومدارس فقهية متنوعة، وثروة من المذاهب الصوفية، والعادات الإقليمية، والعديد من الاختلافات بين القيادات التاريخية في مختلف البلدان الإسلامية عبر ثلاث قارات رئيسة وفي أجواء ومناخات متنوعة، مما يشكل في مجمله عالم "الإسلام". وهكذا فإن الإسلام -من وجهة نظرهما- لا يشكل هوية أو شخصية موحدة، تماماً مثلما أن مفهوم الغرب متنوع أيضاً.

هل الصراع أمر حتمي؟

بعد ذلك يناقش المؤلفان فكرة الصراع بين الإسلام والغرب ويتتبعان جذورها التاريخية متسائِلَين عن مدى صحتها. وفي ذلك يقولان: "منذ نهاية الحرب الباردة أصبح من المألوف التكهن بأن الصراع الفكري (الإيديولوجي) القادم في العالم قد يكون بين "الإسلام" و "الغرب"، وقد استند هذا التكهن على الاعتقاد بأنه من الحتمي والضروري أن يكون هناك ند أو عدو جديد سوف يتحدى المجتمعات الغربية. وهذا الاعتقاد ليس خاطئاً برمته لأن الغرب -وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية- بقوته الحقيقية في المجالات الثقافية والسياسية والاقتصادية والعسكرية، يوحي بالقوة والاقتحام. وبطبيعة الحال فإن هيمنة الغرب على العالم من شأنها أن تولد نوعاً من رد الفعل المعاكس".

لقد كان انهيار الاتحاد السوفيتي مدعاة لقلق معظم الدول في العالم الثالث، ولم يكن ذلك بسبب حب خاص للنظام الشيوعي القديم، بل لأن الاختفاء

المفاجئ لموسكو من السياسة الدولية قد قلل من فرص المناورة للدول الصغيرة، التي اضطرت للإبحار في مياه السياسة الدولية، التي تسيطر عليها قوة عظمى واحدة، أو كتلة غربية متجانسة. وإذا ما نظرنا في التكوين الأيديولوجي لعالم اليوم والفراغ الذي سببه غياب الاتحاد السوفيتي عن الساحة الدولية، فإنه ليس من المستغرب أن نتوقع قيام نوع من رد الفعل الأيديولوجي لإحداث نوع من التوازن الأيديولوجي وتصحيح هذا الخلل السياقي (الاستراتيجي)، وملء الفراغ الذي حدث بسبب زوال التوازن السوفيتي لقوة الغرب.

البقاء والاستمرارية للإسلام

هل يستطيع الإسلام أن يملأ هذا الفراغ؟ ولماذا ينظر إلى الإسلام دائماً بصفته نداً سياسياً وأيديولوجياً للغرب؟

يجيب المؤلفان على ذلك بأن هناك أسباباً عديدة تطرح نفسها في هذا السياق يمكن تلخيصها في الآتي:

1- التاريخ الطويل للعلاقة بين المسيحية والإسلام، الذي تميز عبر ثلاثة عشر قرناً بالمواجهة المستمرة. وفي التاريخ الحديث لم ينس العالم الإسلامي الإمبريالية الغربية واستعمارها لمعظم البلدان الإسلامية، مهما حاولت القوى الغربية النظر إلى تلك المرحلة، بحسبا ا مرحلة مضت وتجاوز ا معطيات التاريخ المعاصر.

2- إن الإسلام يمتاز عن غيره من الديانات السماوية وغير السماوية بوحدة مؤسسية عميقة، وارتباط عضوي قوي بين الدين وا تمع. وهذه الميزة الفريدة تجعل من الإسلام قوة حقيقية لها قابلية أكثر للبقاء والاستمرارية، قوة ثقافية متميزة عن الغرب وعصية على الاختراق من قبل المؤثرات الغربية.

الأصولية الإسلامية بين الوهم والحقيقة

وفضلاً عما سبق، يشير المؤلفان إلى أن ظهور ما سمي "الأصولية الإسلامية" عامل مهم في التنبؤ بحتمية الصراع بين الغرب والإسلام. فقد برزت "الأصولية" (Fundamentalism)، وهي -كما يعترف الكاتبان- مصطلح

فقير وغير دال، على أ ا القوة الوحيدة في العالم الأكثر عداء للغرب خلال العقدين الماضيين، خاصة بعد زوال الشيوعية.

ومع ا يار الشيوعية، لم يعد هنالك -وفقاً للمنظور الغربي- أي معتقد شامل يجمع بين شعوب في مساحات جغرافية شاسعة ويمثل تحدياً حقيقياً للغرب سوى الدين الإسلامي. ومما زاد من هذا التحدي أن منطقة الشرق الأوسط كانت وما زالت أكثر مناطق العالم تعرضاً للتدخلات العسكرية الغربية خلال العقود القليلة الماضية، فضلاً عن أن إسرائيل نفسها تعد قوة غربية في منطقة الشرق الأوسط، سواء في شخصيتها أو في الدعم الذي تجده من الغرب.

إن الإسلام يوفر القاعدة الحقيقية للدول الإسلامية في علاقتها مع الغرب القوي، للتعامل معه من منطلق الندية والتكافؤ بدلاً من موقع الضعف الاستراتيجي. وفي سبيل ذلك تسعى الدول الإسلامية إلى الحصول على المزيد من القوة العسكرية بما في ذلك أسلحة الدمار الشامل، دف خلق علاقة متوازنة مع الغرب على المستوى الاستراتيجي... وعلى الرغم من أن هذا الهدف يبدو صعب المنال في الوقت الحاضر على الأقل بالنسبة للإسلاميين، إلا أن السعي إلى تحقيقه يستوجب العمل من جانب الغرب لإزالة أسبابه.

وفي ضوء التزايد المتوقع لأثر الإسلام في السياسات الداخلية للدول الإسلامية عن طريق انخراط الإسلاميين في العملية السياسية، وتزايد فرص وصولهم للسلطة في أكثر من دولة في الشرق الأوسط، يتنبأ المؤلفان بفقد الحركة الإسلامية جاذبيتها الجماهيرية الحالية لتصبح مجرد قوة سياسية عادية.

التغيير وضروراته في العالم الإسلامي

يرى المؤلفان أن هناك ضرورة ملحة للتغيير السياسي والاقتصادي في العالم الإسلامي للقضاء على النظام التسلطي الفردي العتيق. وهذا يعني أن "الإسلام السياسي" يهدد النظم السياسية القائمة في معظم الدول الإسلامية أكثر من ديده للغرب. وباستغلاله للمرارات والإحباطات التي خلقها النظام القديم

يسعى "الإسلام السياسي" إلى انتهاج خط يقوده إلى السلطة والإطاحة بمعطيات الوضع الراهن. وفي هذا يقول الكاتبان: "نحن نعتقد أن "الإسلام السياسي" يمثل تهديداً حقيقياً لعدد من الأنظمة الفردية في المنطقة العربية، وهذا التهديد لا يمكن معالجته فقط من خلال استيعاب القوى الإسلامية بدرجة أو بأخرى داخل النظام السياسي السائد، أو من خلال سياسات العزل والاضطهاد، لأن ذلك سيؤدي على الأرجح إلى مزيد من المواجهة وربما الانفجار. كما أن عملية استيعاب الإسلاميين بطريقة سلمية داخل النظام السياسي تعد عملية معقدة ومحفوفة بالمخاطر، وأي خطأ فيها سيقود إلى المزيد من اضطراب النظام السياسي، لأن القوى التي تثير العنف لا يمكن احتواؤها بسهولة".

مشكلة المصطلحات: أي إسلام وأي غرب؟

عودةً إلى مشكلة مصطلحي "الإسلام والغرب" اللذين يحيلان إلى معطيات عقدية وتاريخية ونفسية عميقة الجذور، يكشف الكاتبان تضخم هذين المفهومين بفعل مجموعة من التطورات الحديثة، أهمها الإرث الاستعماري، وتشويه السياسة الغربية لصورة العالم الثالث أثناء الحرب الباردة، والإرهاب الدولي، وقضايا النفط، والتدخلات الغربية في الأزمات الإقليمية... وكلها تطورات تزيد من حدة الخلافات بين الإسلام والغرب.

ومن هنا يعتقد فوللر وليسر أن صياغة المسألة وتصويرها بمصطلح "الإسلام والغرب" ليس تصويراً دقيقاً أو سليماً، ولا يمثل طرحاً إيجاباً أو مناسباً للقضايا الحقيقية بين الغرب والعالم الإسلامي؛ ذلك أن "الطرح الحضاري للصراع يمكن أن يكون مضراً على المدى الطويل، ليس فقط لأنه طرح زائف في كل الأحوال، ولكن لأنه طرح عاطفي يقود إلى آراء وأفكار تبسيطية مدمرة من قبل الجانبين".

إذن ما هو "الإسلام"؟ وما هو "الغرب"؟ وهل هذان المصطلحان مناسبان في التحليل السياسي؟

يجيب المؤلفان بالنفي، ويرجعان ذلك إلى أن مصطلحي "الإسلام" و"الغرب" فضفاضان للغاية ويستوعبان مساحات شاسعة ومتنوعة من العالم ويضمان خليطاً من الثقافات والعادات والمفاهيم، كما أنهما لا يعنيان شيئاً محدداً، إما لأنه في لحظات المواجهة يتم اختزالهما بشكل يثير حفيظة الطرفين، أو لأن مثل هذه المفاهيم لا تعمل بمفردها في عملية صنع القرار السياسي.

ويتبنى الكتاب تعريفاً لـ "المسلم" يشمل كل من يعتنق الإسلام ويعد نفسه جزءاً من المجتمع الإسلامي، سواء أكان يمارس الشعائر الإسلامية أم لا. أما مصطلح "الدول الإسلامية" فيشير إلى الدول التي غالبية سكانها مسلمون وتعد نفسها دولاً إسلامية ولكنهم ليسوا بالضرورة إسلاميين (Islamists). والمسلم بهذا المفهوم يعني أيضاً ذلك الإطار الواسع من الممارسات الثقافية للإسلام في أنحاء العالم المختلفة من إفريقية حتى شمال آسية، وهذا المصطلح يختلط في كثير من الأحوال بمصطلح "إسلامي Islamic" في كل حالة متصلة بالدين الإسلامي.

ظاهرة الأصولية وجذورها المسيحية

ينظر المؤلفان إلى مصطلح "الأصولية الإسلامية" على أنه مصطلح مضلل. فهو -في رأيهما- مستورد من المسيحية البروتستانتية وليس له أي أصل في لغات العالم الإسلامي وثقافته وتراثه الفكري. ولذلك يفضل الكاتبان استخدام مصطلح "الإسلامية" (Islamism) و "الإسلاميون" (Islamists) للإشارة إلى الحركات السياسية التي تتبنى رؤى إسلامية في برامجها وعملها السياسي. والإسلامية يمكن أن يطلق عليها مصطلح "الإسلام السياسي" لأنه يعني وظائف الإسلام السياسية وهو ما يسلط الضوء على البعد السياسي للإسلام. وفي ذلك يقول الكاتبان:

"إن الإسلامية (Islamism) مصطلح عصري لظاهرة عصرية هي ظاهرة الحركات السياسية القائمة على المبادئ الإسلامية، التي لا يقودها علماء دين بالمعنى التقليدي، وتشكل في واقع الأمر تحدياً لعلماء الدين التقليديين. و تم

هذه الحركات بالمعطيات العصرية والوسائل الحديثة في مجال الإعلام وتحريك الجماهير، ولها برامج عمل سياسية تذهب إلى أبعد من الأهداف الدينية لتطالب بإصلاح الدولة وا تمع. وتدعو هذه الحركات إلى التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي لصالح الطبقات الدنيا ودون الوسطى من ا تمع".

وإذا كان تعريف "الإسلام" صعباً، فإن تعريف "الغرب" يبدو أصعب، ليس فقط للغربيين ولكن للمسلمين أيضاً. ففي بعض الأحيان يعني "الغرب" بالنسبة للمسلمين كل العالم الصناعي بما في ذلك اليابان. وأحياناً يعني "الغرب" الدول الاستعمارية السابقة -وكلها أروبية- التي استعمرت معظم دول العالم الإسلامي وسيطرت عليها في مرحلة معينة من التاريخ... وفي حالات أخرى يختصر مفهوم "الغرب" في الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها قوة غربية قيادية تملك الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية على العالم الإسلامي. وحتى عندما نتعامل مع مفهوم الغرب على أنه الولايات المتحدة، فإنه -كما يوضح الكاتبان- ليس هناك أمريكا واحدة.

ثم يتساءلان: عن أي أمريكا نتحدث؟ هل هي ببساطة سياسة حكومة الولايات المتحدة، أم الثقافة الأمريكية التي تطورت بصورة كبيرة وأصبحت أكثر استقلالية عن الدولة؟ وماذا عن الأعداد الكبيرة من الأمريكيين المسلمين الذين تعود جذورهم إلى عدد من دول العالم الثالث؟

وأخيراً فإن مصطلح "الغرب" يمكن أن يعني عناصر من شعوب الغرب الذين ينطوون على مشاعر سلبية ومعادية ضد العالم الإسلامي بأجمعه.

من هذا التحليل يخلص الكاتبان إلى أنه ليس هناك "غرب" واحد متماسك يمكن أن نقول: إنه معادٍ للإسلام والدول الإسلامية، كما أنه ليس هناك "إسلام" موحد يعبر عن مشاعر عدائية مشتركة تجاه الغرب.

مواجهة لا دينية

وبناءً على هذا التحليل فإن السؤال الذي ينشأ هو: هل الصراع في أساسه ذو طابع ديني عقدي متوارث؟ أم أنه يتعلق بدول ذات مصالح متنافرة؟ يجيب

فوللر وليسر على ذلك بأنه على الرغم من الجهود التي يبذلها بعض المراقبين للتوصل إلى مواطن التنافر في جذور المعتقدات الدينية، إلا أ ما لا يؤمنان بأن التوترات بين الإسلام والغرب أساسها ديني، فالفوارق الجوهرية ذات جذور سياسية، واقتصادية، ونفسية، واستراتيجية، وثقافية نابعة من داخل الحضارتين الكبريين اللتين نشأتا من هاتين العقيدتين العالميتين. وهما يريان أن معظم الغربيين، حتى وإن كانوا متدينين، لا يفكرون في أنفسهم في الأساس من منطلق أ م مسيحيون، وأن مفهوم العقيدة المسيحية بالنسبة لمعظم الغربيين مسألة تتعلق بالماضي وبالعصور الوسطى. ولكن بالنسبة لمعظم الغربيين ما زالوا يحتفظون بمفهوم الأمة في الإسلام، فإن مصطلح العقيدة المسيحية ما يزال ذا دلالة ومعنى. فبعض المسلمين -كما يرى المؤلفان- ما يزالون ينظرون إلى المسيحية من منظور ديني بحت على أ ا ذات عداء تاريخي تقليدي للإسلام، بدلاً من النظر إليها من منظار حضاري أوسع يتمثل في مصطلح "الغرب" المعاصر. إلا أن المؤلفين يشيران هنا إلى أن بعض الإسلاميين ينظرون إلى الغرب على أنه قد تخلى عن تدينه ومثاليته التي تتشابه في كثير من المواضع مع الإسلام، ويرون أن الغربيين الذين كانوا يوماً ما مسيحيين أصلاً، قد أنشأوا ثقافة علمانية حديثة خالية من التعاليم المسيحية، والقيم الخلقية الدينية في العلاقات الشخصية، وهم يحذرون من أن تصدير الغرب لهذا التحلل الخلقي يمثل ـديداً ثقافياً للمبادئ التقليدية للمجتمع الإسلامي. ولعله مما يزيد من بواعث الخلاف أن المسلمين -في نظر م للغرب- يضمون إليه إسرائيل، ليس على أساس ديني، ولكن على أساس أ ا نتاج ثقافي من صنع يهود أوربة وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالغرب من جميع النواحي السياسية والثقافية والاقتصادية والاستراتيجية.

والواقع أن الكتاب -كما ينبه المؤلفان- يركز اهتمامه على الخط الجغرافي الفاصل بين العالمين الإسلامي والمسيحي، بدءاً بالبحر الأبيض المتوسط -الذي عبره ينظر المسلمون والغربيون بعضهم إلى البعض- وجنوباً إلى داخل القارة...

وإذا كانت الحضارات ستبقى دائماً وإلى درجة ما غامضة وغير قابلة لاختراق بعضها بعضاً، فإن الفجوة الحقيقية بين الحضارتين الإسلامية والغربية تبدو، في نظر الكاتبين أقل من تلك الفجوة التي بين الحضارتين الغربية والهندوسية، والغربية واليابانية، والغربية والإفريقية.

من الذي يشعر بالحصار: الغرب، أم الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي، أم الإسلاميون؟

ماذا يريد جراهام فوللر وإيان ليسر أن يقولا بعد أن بحثا ظاهرة "الإسلام السياسي" وعلاقة الإسلام والغرب في كتا ما، الذي يلخص عنوانه الدال (الشعور بالحصار) حجم القضية؟ من الذي يشعر بالحصار -من وجهة نظرهما- من أطراف المعادلة الثلاثة: الحركة الإسلامية التي يبدو أ ا تتقدم في مسير ا، أم الأنظمة في العالم الإسلامي التي تجاوز ا الظروف والأحداث، وتعيش حالة من الرعب المزدوج من قوة الإسلاميين وقوة الغرب، أم الغرب الذي يقتله خوف غامض من مستقبل مواجهة يتصورها مع دين يعرف مدى قوته وتماسكه؟ وبعبارة أخرى ما النتائج التي يخلص إليها الكاتبان؟ وما وصفة العلاج التي يقدما ا -بطريقة الأكاديميين في الغرب- لصانع القرار السياسي الغربي؟

إن أول النتائج التي توصل إليها الكتاب وأهمها هي أن العلاقات بين الإسلام والغرب لا تمثل بالضرورة المسرح المتوقع "للصراع الأيديولوجي الدولي القادم". فعلى الرغم من التنافس التاريخي بين الجانبين بوصفهما يقومان على أكبر "عقيدتين دوليتين"، فإن الإسلام -لكونه ديناً- ليس في اتجاه التصادم مع المسيحية أو الغرب، إنه لا يمكن توقع حدوث مجا ة شاملة بين الكتلة الإسلامية والكتلة الغربية بأي شكل من الأشكال، فالدول والأوضاع والمصالح المتشابكة بينهما لن تسمح ذه ا ة.

وهنا يحذر الكاتبان من أن التمادي في إساءة العلاقات السياسية بين الجانبين من شأنه أن يَعمق الخلاف الأيديولوجي الذي يتناقض مع الجانب

العملي لأوضاع التواصل بين المسلمين والغرب، بل إن ذلك قد يقود إلى نوع من التصلب الأيديولوجي للعديد من الدول الإسلامية.

قمع الإسلاميين ليس حلاً

يتوقع المؤلفان أن يزداد تأثير الإسلام في السياسات الداخلية للدول الإسلامية. ويتوقعان كذلك أن مثل هذا التأثير سوف يؤدي إلى زعزعة النظم القديمة القائمة على سيطرة أقليات حاكمة مستبدة ومنفردة بالسلطة، وإن انتشار الديمقراطية في المنطقة سيعمل بالقدر نفسه على عدم إمكانية تحقيق الاستقرار بمعزل عن الإسلام. هذا على الرغم من اتجاه الأنظمة القائمة في عدد من الدول الإسلامية إلى سياسة قوامها القمع للحركات الإسلامية بالقوة المسلحة حفاظاً على وجودها. وهنا يحذر المؤلفان صناع السياسة الغربية من خطورة الاعتقاد بأن قمع هذه الحركات يمثل حلاً، لأن هذه الحركات تعبر عن مشكلات سياسية واقتصادية واجتماعية حقيقية وعميقة، ويؤدي تعرضها للقمع واضطرارها للعمل السري، إلى النظر إليها من قطاع كبير من الرأي العام المسلم على أ ا الإجابة الوحيدة لمطالب ا تمعات الإسلامية، وإلى تضاعف الإقبال عليها، والاستجابة لها بوصفها المعارضة الحقيقية الوحيدة للأنظمة الفاشلة.

وكذلك يؤكد الكاتبان، إن هذه الحركات ليست جسماً جامداً أو كياناً أعمى يسعى إلى إعادة عقارب السياسة إلى الوراء، بل هي على العكس، تتطور وتكتسب خبرة ونضوجاً ، ويزداد وعيها بحقائق السياسة، ويتطور فهمها للمؤسسات السياسية الغربية وللنظريات السياسية الحديثة. وهناك وجهات نظر سياسية و"تكتيكات" كثيرة تسود وسط الإسلاميين، تتراوح بين الذين يؤمنون بالديمقراطية ودواعي العصر، وبين الناشطين الذين يدعون إلى العنف، والمحافظين الذين يفتقرون إلى نظرة متماسكة ومتناسقة إزاء المستقبل. ومن ثم يرى الكاتبان أن عزل الحركات الإسلامية عن العملية السياسية، من شأنه أن يعمق مظاهر التطرف والاستقطاب ويزيد من حد ا. وبالمقابل فإن استيعاب

الإسلام السياسي داخل النظام السياسي من شأنه أن يشجع على تطوره ومواكبته لروح العصر والتعامل مع متطلبات العصر.

الدين والعنف السياسي

يأخذ المؤلفان على المفاهيم الغربية للإسلام ربطها غير العادل بين الدين والعنف السياسي، وهذا أمر سيبقى عنصراً مهماً في صياغة مستقبل العلاقات بين الإسلام والغرب. ويرى المؤلفان أنه من التبعات المؤسفة للتسوية العربية الإسرائيلية احتمال قيام الجماعات المتطرفة بنقل معاركها إلى ا تمعات الغربية ذا ا، لعرقلة مسيرة التسوية السلمية. وقد يكون من نتائج الصراع في بلاد البلقان الذي أدى إلى تشريد أعداد ضخمة من مسلمي البوسنة الذين تعرضوا للاضطهاد وتجاهل الغرب مأسا م، ظهور حركة أخرى على غرار النموذج الفلسطيني مما قد يترك نتائج خطيرة في مجال العنف السياسي الدولي.

وفي السياق نفسه، ينظر المؤلفان إلى تطورات الأوضاع في الجزائر، فيلاحظان أن أحداث الجزائر في السنوات الأخيرة قد أثارت بحدة مسألة صلاحية الحكم الإسلامي وممارسة الديمقراطية كما يعرفها الغرب. وعلى الرغم من أنه قد لا يكون هناك عدم تطابق بين ا تمع الإسلامي والديمقراطية، فإن التصريحات المعادية للديمقراطية لبعض القادة الإسلاميين المتطرفين كان من شأنه أن زادت من مشاعر التوجس التي لم تكن عند صناع القرار السياسي في الغرب. ويلفت الكاتبان الانتباه إلى أن العديد من الأنظمة العلمانية في منطقة الشرق الأوسط كانت ولا تزال نشطة في لفت الأنظار إلى "الخطر الإسلامي" بالمعنى الجغرافي السياسي، وفي التركيز على الدور التخريبي لإيران والسودان بالنسبة لاستقرار المنطقة.

الخيارات الغربية

وينتهي الكاتبان إلى القول بأن الخيارات السياسية للغرب عامة والولايات المتحدة خاصة، محدودة في إيقاف مد الحركات الإسلامية، والتقليل من احتمالات وصولها للسلطة. فالقوة السالبة للإحباط الاجتماعي في الدول

الإسلامية تحتم إصلاح الأوضاع الداخلية، ولكن هل بمقدور قوى خارجية أن تغير ملامح نظام اجتماعي واقتصادي عاجز، وغير عادل؟ إن فولر وليسر يريان أن أكثر ما تستطيع أن تفعله الولايات المتحدة هو أن تراقب التوجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية السلبية، وأن تنقل إلى الحكومات المعنية مخاوفها، وربما نصائحها، بل وربما عدم قدرة الإدارة الأمريكية على مساعدة تلك الحكومات ما لم تقم بإجراءات إصلاحية. وهذه الوسائل السياسية قد لا يكون لها غير أثر ثانوي في معالجة الوهن المستشري في الأنظمة المتآكلة، ولكن يجب إطلاق التحذيرات وإسداء النصائح في كل الأحوال. وفي الوقت نفسه ينصح المؤلفان بأنه من المفيد الحوار مع المجموعات الإسلامية المعتدلة.

يعتقد المؤلفان أن الطرح الإيجابي والجاد لتطوير استقرار العالم الإسلامي سوف يحتاج إلى حوار مفتوح مع المعارضة المشروعة، والقوى الحاكمة على حد سواء. وسيكون هذا أمراً أساسياً لتطوير طريقة العيش مع مجموعات لم تتشكل بعد سياساتها الخارجية إلى حد كبير. فالحاجة إلى الحوار من أكثر الأمور إلحاحاً الآن، طالما أن السياسات الغربية الهادفة إلى تهميش الحركات الإسلامية المتطرفة من خلال التنمية الاقتصادية لن تغير -على ما يبدو- من أشكال المعارضة داخل إطار زمني متطابق سياسياً. ولأن الإصلاح السياسي قد يقود إلى نتائج سريعة، فإن الأنظمة التي تخضع لضغوط قاسية يجب تشجيعها لاستيعاب الجماعات الإسلامية في العملية السياسية الوطنية.

مواجهة المواجهة

يقرر الكتاب أنه ليس هناك من سياسات جاهزة وواضحة لوقف المواجهة الأيديولوجية بين "الإسلام والغرب" حتى يمكن تقديمها للولايات المتحدة وحلفائها الدوليين. ولكن هناك بعض المقترحات التي قد تقلل من خطر مواجهة شاملة حول هذه الخطوط.

إن التحدي الرئيس للغرب يتمثل في التأكد من أن كل المشكلات الفردية والثنائية والجماعية لن تتجمع لتصبح مواجهة ثقافية شاملة مع الإسلام. وهذا

يعني من ناحية عملية أن المآخذ ضد الدول الإسلامية يجب عدم تصويرها وربطها بالإسلام مالم يكن الإسلام بوصفه أيديولوجية طرفاً محدداً في المشكلة. ومن الأفضل تفادي انتقاد "الإسلام الراديكالي" بطريقة تشير إلى العقيدة نفسها أو الإشارة المبهمة إلى "مخاطر الأصولية الإسلامية". فمثل هذه المحاولات من شأ ا أن تزيد من سوء التفاهم.

وفي هذا الإطار يذهب الكاتبان إلى أن "الإسلام الراديكالي" يزداد قوة وجاذبية عندما تتم الإشارة إليه مراراً وتكراراً وعلانية من كبار المسؤولين بوصفه الخطر الرئيس، والا امات الموجهة إلى "الأصولية" توحي بالنسبة لمؤيدي "الإسلام الراديكالي" بأن الحركات الإسلامية على حق وأنه يجب دعمها طالما أن الغرب يناصبها هذا العداء كله ويؤلب عليها الآخرين.

في الختام يمكن القول: إن كتاب جراهام فولر وإيان ليسر يمثل أحد الأصوات الناشزة علن "المعزوفة" العامة التي تروح لها أجهزة الحكم والإعلام في الغرب، وكذا الأنظمة الاستبدادية في العالم الإسلامي، تخويفاً من خطر ما سمي "الإسلام الأصولي"؛ وقد اجتهد المؤلفان في اختراق ضباب التعتيم والتشويش ورسم صورة الواقع الحقيقي التي يسعى عرابو "الإسلام الأصولي" لإخفائه والتمويه عليه، أعني واقع الاستبداد السياسي والمعاناة الاجتماعية الذي يسود في أغلب بلدان العالم الإسلامي -وخاصة في الجزء العربي منها- التي نصبت بعض أنظمتها نفسها مدافعاً عن الديمقراطية وحقوق الإنسان ضد "الخطر الأصولي"! وهو كتاب لن تفيد قراءته الباحث الأكاديمي المهتم بالقضايا السياسية في عالم المسلمين فقط، بل إن قراءته ضرورية ومفيدة للساسة والسياسيين على وجه الخصوص في بلاد الإسلام وفي الغرب على حد سواء.

ندوة المعرفة ومسألة الأسلمة
شاه علم (ماليزيا): 30-31 مايو 1997

عبد الحفيظ عبد اللي*

تقديم

في إطار الجهد الذي يبذله مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا تعريفاً بفكرة إسلامية المعرفة وتوضيحاً لأبعادها ومقتضيا ا، وحفزاً للباحثين في ا الات المعرفية المختلفة للإسهام في تطويرها وإنضاج قضاياها ومقولا ا انطلاقاً من تخصصا م العلمية، عقدت أولُ ندوة على المستوى الوطني بماليزيا شارك فيها أكثر من مائة وأربعين شخصاً يمثلون جامعات ومؤسسات علمية وثقافية رسمية وغير رسمية مختلفة في البلاد.

بعض الأفكار الأساسية التي طرحت في الندوة

افتتح الندوة الدكتور جمال البرزنجي (المدير العام للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا والعميد بالإنابة لكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة الإسلامية العالمية) بنبذة عن المعهد والأشواط التي قطعها في سبيل خدمة قضية إسلامية المعرفة وتأصيل العلوم. وقد أبرز الدكتور البرزنجي في كلمته مغزى ما يقوم به مكتب المعهد في ماليزيا تكاملاً مع النهضة الشاملة - وخاصة في ا ال الاقتصادي والتكنولوجي- التي يشهدها هذا البلد والجهود الحثيثة التي تبذلها قيادته السياسية لوصل هذه النهضة وجهةً وغايةً بقيم الإسلام

* طالب ماجستير بقسم أصول الدين والفلسفة ومقارنة الأديان -الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

وتشريعاته، مؤكداً في الوقت نفسه أن رسالة إسلامية المعرفة إنما هي جعل الفكر الإسلامي قادراً على مواجهة التحديات الكبيرة التي تواجه ا تمعات الإسلامية بل والإنسانية جمعاء، وإيجاد البدائل -الناجعة فكراً ونظماً ومؤسسات- التي يؤدي من خلالها الإنسان المسلم وظيفة الخلافة في الأرض.

ثم تلاه الدكتور عبد الحميد أبو سليمان (رئيس مجلس أمناء المعهد ومدير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) بخطاب أكد في بدايته أن منشأ فكرة إسلامية المعرفة الشعور بأن المسلمين عالة على غيرهم في العلوم والمعارف الموجهة والمنظمة لشؤون الحياة الاجتماعية، وبأن البناء الذهني والعقلي والنفسي للمسلمين فع عهودهم المتأخرة يمثل عائقاً دون الفعالية والإبداع على المستويات الفكرية والثقافية والمادية.

وفي هذا السياق نبه الدكتور أبو سليمان إلى أن المقصود بخطاب إسلامية المعرفة هم المسلمون أنفسهم، إذ إن الأمر في ايته سعي لإحداث إصلاح شامل في فكر المسلمين وثقافتهم، وذلك يقتضي إعادة النظر في أساليبهم في التفكير وفي عادا م الذهنية وفي القيم الثقافية الموجهة لسلوكهم.

ومن العوالم التي تستحق مزيداً من الدراسة والتحليل بغرض تجاوزها هي والآثار السلبية الناجمة عنها، يذكر الدكتور أبو سليمان عوامل الخوف، وغياب العقلية النقدية، وانعدام إدراك أثر الزمان والمكان في المفاهيم والأفكار وغياب ترتيب الأولويات في فكر الأمة وحركتها، فضلاً عن ضمور الفكر المتوجه إلى الواقع الطبيعي والاجتماعي لدراسته وتفهمه والتفاعل الإيجابي معه؛ وتلك كلها عوامل سالبة نحتاج لتجاوزها إلى منهجية علمية شمولية وتوحيدية، قوامها الانطلاق من الوحي والالتحام بالواقع بروح الإقدام والإيجابية على مستوى الفكر والعمل.

وقد ناقش المشاركون أحد عشر بحثاً ومداخلةً حاول مقدموها معالجة بعض القضايا المتصلة بإسلامية وإصلاح الفكر. وسنقتصر في هذا التقرير على استعراض أهم ما ورد فيها مما له صلة مباشرة بقضية الأسلمة.

ففي سياق السعي لرسم صورة تاريخية لفكرة إسلامية المعرفة ورصد مختلف المواقف والتوجهات التي تبلورت فيا أو إزاءها، أكد الأستاذ الدكتور عثمان بكر (أستاذ كرسي فلسفة العلوم ونائب المدير للشؤون العلمية في جامعة الملايا) في بحثه: إسلامية المعرفة: الماضي والحاضر والمستقبل أن هناك حاجة ملحة لكتابة تاريخ دقيق ونقدي للفكرة عبر العقود الثلاثة الماضية بحث يكون بالإمكان تقدير مدى التقدم الذي حصل فيها تنظيراً وتطبيقاً.

وفي هذا الإطار أشار إلى أنه يمكن تبين أربعة مواقف أو توجهات رئيسة تعاملت مع المسألة. فهناك أولاً فريق الدعاة الذين ينادون بفكرة إسلامية المعرفة ويتولون التنظير لها من حيث هي فكرة كلية وعامة، ويعملون على توضيح المفاهيم الأساسية المتصلة ا، وهم نادراً ما يتجاوزون هذا المستوى في تناولهم لها.

وهناك ثانياً فريق من الناس لا يتحدثون كثيراً عن الفكرة من حيث هي قضية أو دعوة عامة، وإنما يسهمون عملياً في تطويرها وإنضاج مفاهيمها ومقولا ا من خلال الأعمال التي ينتجو ا في ا الات المعينة لتخصصا م العلمية. وهم بذلك يؤدون عملاً مهماً في بلورة القواعد التأسيسية والمنهجية لمسألة الأسلمة.

أما الفريق الثالث فيشمل أولئك النفر من العلماء والمفكرين الذين يجمعون بين الأمرين آنفي الذكر في الوقت نفسه: التنظير العام للفكرة والدعوة إليها من ناحية، والإنتاج العلمي المتخصص تعميقاً لها وتطويراً من ناحية أخرى.

ويرى الأستاذ عثمان بكر أنه على الرغم من أهمية العلم الذي يقوم به كل من الفريقين الأول والثاني، إلا أن الفريق الثالث هو الذي عليها المعول في إحداث تطوير نوعي وتأصيل عميق لفكرة إسلامية المعرفة، إذ بتوفر هؤلاء على الرؤية الفلسفية الكلية لمغزى إسلامية المعرفة وأسسها الفكرية الإسلامية ومقدر م على إنتاج علمي متخصص في فروع المعرفة المختلفة، يحصل ما نتطلع إليه جميعاً من بناء الشخصية الإسلامية العلمية المتكاملة الأبعاد، صدوراً

عن مقررات الوحي وبصائره وهدايته، واستيعاباً للمقتضيات النظرية والمنهجية للبحث العلمي المتخصص.

وبناءً على هذا التقدير، دعا الأستاذ عثمان بكر المؤسسات العلمية والجامعات وكل المهتمين بمسألة إسلامية المعرفة إلى إعطاء هذا الفريق عناية ورعاية خاصتين حتى يتكاثر عدد المنتمين إليه ويرسخ الاتجاه الذي يمثلونه.

أما الفريق الرابع الذي يرصده الأستاذ بكر فهو فريق المعارضين لفكرة إسلامية المعرفة من المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. وتتنوع حجج هؤلاء وتتداخل، كأن يقال مثلاً بأن المعرفة على العموم والمعرفة العلمية خاصة محايدة، وأ ا عالمية وعامة بطبيعتها بصرف النظر عن الانتماء الثقافي أو الديني لمن ينتجها، أو أن يقال بأن إقحام الإسلام خاصة والدين عامة في قضايا المعرفة من شأنه أن يعيق التواصل والتعايش في ا تمع، وخاصة إذا كان مجتمعاً قائماً على التعدد العرقي والتنوع الديني والثقافي، وهكذا.

ويذهب الأستاذ بكر إلى أنه بقطع النظر عن المنطلقات التي يصدر عنها المعارضون، فإن منشأ الخطأ عندهم هو الخلط في المعرفة الإنسانية بين مستويات مختلفة -وإن كانت متلازمة- للبحث العلمي. فإذا سلمنا بأن موضوع العلم لا خلاف حوله من حيث تحديد نطاقه، فإن المسلمات والفروض الأساسية التي ينطلق منها الباحث أو العالم وكذلك المناهج التي يستخدمها في نشاطه العلمي والغايات النهائية لكل مجال علمي، كل ذلك يمثل مساحة واسعة للاختلاف والنـزاع، إذ إنه يتأثر بدون ريب بالإطار الثقافي والاجتماعي الذي ينتمي إليه الباحث والعالم، وبالرؤية للوجود والموجودات التي يصدر عنها، وبالقيم التي يتبناها. وبالتالي فإن مثل هذه الإشكالات تمثل ميداناً رحباً وتحدياً حقيقياً يواجه حركة إسلامية المعرفة، وعليه فلا بد أن تكثف فيه جهودها وتستثمر في طاقا ا إن أريد لها أن تكون ذات مغزى وجدوى في سياق المساعي الرامية إلى إعادة بناء الأمة.

أما الدكتور لؤي صافي (الأستاذ المشارك بقسم العلوم السياسية بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) فقد قدم بحثاً بعنوان: إسلامية المعرفة: نموذج تكاملي للبحث العلمي، ذهب فيه إلى أن إسلامية المعرفة عملية تهدف إلى تجاوز القصور والمحدودية اللذين يطبعان خلاً من المنهجية الغربية الحديثة والمنهجية الإسلامية التقليدية في تعاملهما مع قضايا المعرفة. وفي محاولته رصد الاستجابات المختلفة التي برزت إزاء فكرة إسلامية المعرفة، يرى الدكتور صافي أن هناك وجهتين أساسيتين تبلورتا في هذا الصدد: وجهة المفكرين العلمانيين الذين يسعون إلى إعادة صياغة المجتمعات الإسلامية وبنائها وفق النموذج الغربي؛ ووجهة المفكرين المسلمين التقليديين الذين يصدرون عن موقف اعتذاري ودفاعي في مواجهة الاختراق الثقافي والحضاري الغربي، ويجتهدون للمحافظة على النمط التاريخي للمجتمعات الإسلامية من منطلق الحفاظ على هويتها وكيانها.

وبعد أن يحلل الدكتور صافي بنية المنهجيتين ويبين مواطن القصور في كل منهما، مؤكداً المآل التشطيري للمعرفة الإنسانية الذي تنتهيان إليه، يخلص إلى أن رسالة إسلامية المعرفة ومغزاها ووظيفتها تكمن في إعادة بناء الضمير الممزق للإنسان الحديث عن طريق جعل الوحي الإلهي محوراً للوعي والمعرفة الإنسانيين.

وفي هذا الإطار أشار الباحث إلى أن الوحي والخبرة الإنسانية بالواقع الطبيعي والتاريخي هما المصدران الرئيسان اللذان علينا أن ننتج على أساسهما معرفة توافي الحاجات الراهنة للمجتمعات الإسلامية خاصة والمجتمعات الإنسانية عامة، وأن هذه المعرفة لا بد من التوصل إليها عبر تطبيق منهجية عقلية واستدلالية صارمة في التعامل مع المصدرين المذكورين.

هذا وقدم الأستاذ الدكتور شحارير محمد زين (من الجامعة الوطنية الماليزية) ورقة بعنوان: مفهوم إسلامية المعرفة ومغزاها للفكر الإسلامي، أكد فيها الحاجة إلى تركيز النظر وتكثيف الجهود لبلورة ما يمكن لإسلامية المعرفة -

فكرةً وحركةً علميةً- أن تضيفه بصورة مباشرة إلى المناهج التربوية والتعليمية السائدة في المؤسسات التعليمية في البلدان الإسلامية. وأضاف الأستاذ شحارير أننا نحتاج إلى درس متعمق ونقدي شامل يوقفنا على المنطق الداخلي لتطور العلوم ويجعلنا قادرين على تبين الجدل الذي يحكم التطور العلمي، بما يتفاعل فيه من رؤى ومناهج وقيم، وما يحيط به من أطر ثقافية واجتماعية، منبهاً إلى أن مثل هذا الدرس من شأنه أن يبين مدى افت القول بالحياد في المعرفة الإنسانية، كما أنه من شأنه أن يفتح أمامنا آفاقاً أرحب لتطوير بدائل معرفية أصيلة أكثر قدرة على الاستجابة لحاجات مجتمعاتنا الإسلامية على أقل تقدير.

أما الدكتور إبراهيم محمد زين (من قسم أصول الدين ومقارنة الأديان بالجامعة الإسلامية العالمية)، فكانت مداخلته عن العلاقة بين إسلامية المعرفة والعلوم الإسلامية. وبعد أن أكد الدكتور زين كون إسلامية المعرفة مساراً متصلاً يسعى المنخرطون فيه لبلوغ أهداف كبرى ذات صلة بإعادة بناء الأمة و ضتها، خلص إلى أن الأمر في اية التحليل هو إعادة الحياة إلى مسألة الاجتهاد مفهوماً وحركة، انطلاقاً من أن الاجتهاد هو مناط التفاعل المبدع بين العقل الإنساني والواقع الموضوعي في الطبيعة وا تمع، والوحي الإلهي الذي هو مصدر الهداية والشرعة والمنهاج لحياة الإنسان فرداً أو جماعة.

وقد كان الإسهام التالي للدكتور صالح جعفر (عميد كلية الدراسات الاجتماعية الماليزية للعلوم بولاية بينانغ) الذي انطلق في مداخلته من مقولة أن إسلامية المعرفة بعد أساسي في عملية إعادة البناء الحضاري والثقافي التي يسعى المسلمون لتحقيقها. ففي عالم غلبت فيه الحضارة الغربية وسادت النـزعة إلى تجريد العالم والحياة والقيم -بما في ذلك مسألة المعرفة- من القداسة، يجد المسلمون أنفسهم -كما يرى الدكتور جعفر- مطالبين بالعمل على تحرير العقل الإنساني والثقافة من سطوة المد الدهري العلماني وإعادة القداسة إلى الحياة والعالم من منطلق مسؤوليتهم الدينية والخلقية والمعرفية. وفي هذا السياق أشار الدكتور صالح جعفر إلى أن كل الجهود التي بذلها علماء ومفكرون من

أمثال إسماعيل راجي الفاروقي (فلسطين) وسيد حسن نصر (إيران) وسيد محمد نقيب العطاس (ماليزيا) وآخرين إنما تصب في خدمة هذا الهدف الكلي.

أما الدكتور حزيزان محمد نون (من قسم علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا) فقد ذهب إلى أن إسلامية المعرفة م الإنسانية كلها، ذلك أن قضية المعرفة من حيث طبيعتها م كل إنسان مهما كان، كما أن الوحي بقيمه وتوجيهاته وأحكامه وتقريراته ذو خطاب عالمي شامل للإنسانية بأسرها. ولكن الأمر، على أي حال، ليس من البساطة بحيث يمكن اختزال المسألة في جملة من التقريرات العامة، وإنما يتطلب جهداً فكرياً دؤوباً وعميقاً يفضي إلى إنتاج علمي متماسك وقادر على حل المشكلات النظرية والتطبيقية التي نواجهها على صعيد المعرفة الإنسانية وعلاقتها بالقيم الخلقية والثقافية التي تحفظ تماسك ا تمع وتضمن استمراره وتواصله.

وقد قدمت الدكتورة رسناني هاشم (رئيسة قسم التربية بالجامعة الإسلامية العالمية) بحثاً عن التطور التربوي ومستقبل الأمة أشارت فيه إلى أن الوضع التربوي في البلدان الإسلامية بفلسفته وتوجهاته ومناهجه، وبما له من آثار في التطور الاجتماعي والثقافي العام للأمة، لم يكن أبداً محل رضا أعداد كبيرة من المهتمين بشؤون التربية والتعليم، مدرسين كانوا، أم مفكرين وباحثين، أم مخططين تربويين.

وتستوي في ذلك المؤسسات التعليمية التقليدية التي تجد مصدر إلهامها في التراث والمؤسسات التعليمية الحديثة القائمة على النمط الغربي، فكلا النمطين لم يؤد إلى تحقيق الآمال المعقودة عليه في ضة الأمة، بل أدى وجودهما معاً في جسم الأمة إلى تعميق حالة من الثنائية المتوترة والمعيقة لها على صعيد الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية.

وترى الدكتورة رسناني هاشم أن حالة عدم الرضا تلك تولد عنها وعي متزايد بضرورة البحث عن المخارج والحلول الناجعة، توج بعقد المؤتمر الدولي الأول للتربية والتعليم في الإسلام في عام 1977 بمكة المكرمة، ذلك المؤتمر

الذي ضم عشرات من الخبراء والمربين والمفكرين المسلمين الذين توصلوا إلى عدد من التوصيات المهمة التي تمس ا الات الحيوية في العملية التعليمية والتربوية فلسفة ومناهج ومؤسسات.

وقد لخصت الباحثة أهم الأفكار التي تبلورت في ذلك المؤتمر وفي المؤتمرات التالية له في النقاط الآتية.

1- إن العملية التعليمية والتربوية ينبغي أن دف إلى تكوين شخصية الإنسان تكويناً متكاملاً، وظيفته تحقيق الخير والإتقان فكراً وسلوكاً وعملاً على مستوى الفرد وا تمع، وذلك في إطار مفهوم العبادة لله سبحانه وتعالى.

2- ضرورة إجراء مراجعة شاملة للمناهج والمساقات الدراسية في مستويات التعليم كلها في ضوء الرؤية الكونية الإسلامية التوحيدية وفي ضوء المقاصد العليا للإسلام والوظيفة الاستخلافية التي أوكلها الله سبحانه للإنسان.

3- إعادة النظر في المناهج والأساليب المعتمدة في تكوين المدرسين والمعلمين وتأهيلهم تأهيلاً أكثر شمولاً وفعاليةً لأداء وظائفهم في بناء الأجيال.

4- العمل على ربط محتويات المناهج التربوية والمساقات التعليمية بالحاجات الحقيقية والحيوية للمجتمعات الإسلامية.

5- إنشاء مؤسسات علمية وأطر ثقافية نموذجية لتجسيد الأفكار الأساسية التي توصل إليها المؤتمر الأول بحث تكون أسوة لغيرها من التجارب والمحاولات.

وفي هذا الصدد أشارت الدكتورة رسناني إلى قيام عدد من المحاولات الساعية إلى وضع تلك الأفكار موضع التنفيذ وتطوير نماذج عملية تتجاوز حالة الازدواجية والانشطار التي تطبع الوضع التعليمي والتربوي للأمة. ومن تلك المحاولات إنشاء الجامعة الإسلامية العالمية، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية في ماليزيا وقيام المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن، ومؤسسات أخرى متشا ة، وكذلك إصدار بعض الدوريات العلمية

المتخصصة، سعياً لتحقيق مفهوم وحدة المعرفة وتكامل مصادرها في ضوء فلسفة الإسلام التوحيدية.

وقد ناقش المشاركون في الندوة بحثين تناولا كلاً من علم النفس وعلم الاجتماع. ففي مداخلته عن علم النفس، بدأ الأستاذ الدكتور نـزار العاني (نائب العميد للشؤون العلمية بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية -الجامعة الإسلامية العالمية) بتحديد الأهداف التي يتوخاها هذا العلم على النحو الآتي:

1- ملاحظة السلوك الإنساني ومحاولة فهمه وتفسيره سعياً للتنبؤ به.

2- البحث في أنجع الطرق التي يتكيف ا الإنسان مع نفسه ومع محيطه من ناس وطبيعة.

3- السعي للإسهام في حل المشكلات التي تواجه الإنسان فرداً وجماعة.

4- دراسة الخلل النفسية والعمل على تصنيف الفروق بين الأفراد وفهم أصولها وأسبا ا.

وبعد استعراض مختلف المدارس والمناهج السائدة في علم النفس والتنبيه إلى القضايا أو الأسئلة المركزية التي يسعى هذا العلم للإجابة عنها، انتقل الباحث إلى تحديد المتطلبات الأساسية لتكييف هذا العلم وتطويره إسلامياً فأكد عدداً من النقاط نورد أهمها فيما يأتي:

1- بناء إطار نظري إسلامي للكائن الإنساني ولطبيعته وتكوين شخصيته.

2- القيام ببحوث ودراسات ميدانية حول القضايا الكبرى ذات الطبيعة النفسية في ا تمع بغية اختبار الفروض والمسلمات التي نتبناها بصدد تلك القضايا.

3- العمل على أن تكون الرؤية الكلية عن الإنسان التي نستنبطها من الوحي هي الإطار الموجه لبحوثنا ودراساتنا، وأن يكون تعاملنا مع القضايا والمشكلات ذا طابع عملي وإنساني (Humanistic).

أما البحث الثاني فكان للأستاذ الدكتور إبراهيم عبد الرحمن رجب (من قسم علم الاجتماع بالجامعة نفسها)، وهو في الحقيقة إعادة تقديم لمقال سبق له أن نشره باللغة الإنجليزية في ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية Ajiss بعنوان: "Islamic Prespectives on Theory Building in the Social Sciences". وقد قامت فكرة المقال الأساسية على محاولة بناء إطار فكري بديل في العلوم الاجتماعية يستوحي وجهته ومعاييره من المنظور الإسلامي ويجمع بين العوامل التجريبية (empirical) وغير التجريبية (non-empirical) في تفسير السلوك الإنساني والظواهر الاجتماعية.

وبعد استعراض مختلف التوجهات الوضعية والتجريبية في المعرفة وتبين آثارها في تطور العلوم الاجتماعية فلسفة ومناهج، تعريجاً على التيارات النقدية التي ظهرت في الغرب ووضعت المنظورات المهيمنة في البحث العلمي موضع المساءلة، مضى الأستاذ إبراهيم رجب مؤكداً أن المنظور المعرفي الإسلامي (Islamic epistemology) في العلوم الاجتماعية يقوم على الاعتداد بكل الأبعاد: المادية وغير المادية، والمحسوسة وغير المحسوسة، والعقلية والروحية، التي ا قوام كيان الإنسان. ومن ثم فالسلوك الإنساني في هذا المنظور هو نتيجة للتداخل والتفاعل بين هذه الأبعاد كلها في وحدة حيوية متكاملة، وأيما محاولة للاقتصار على بعد واحد من تلك الأبعاد مصيرها سوء الفهم للوضعية الإنسانية.

وبناءً على ذلك دعا الأستاذ رجب زملاءه من المشتغلين بالعلوم الاجتماعية إلى أن يجروا عملية مراجعة حقيقية لما لقنوه في إطار التعليم الوضعي الذي تلقوه، وأن يصرفوا شيئاً من وقتهم وطاقا م للبحث في مصادر الوحي عن بصائر جديدة وآفاق أرحب يطورون به معارفهم ويحررو ا من النـزعات الاختزالية (reductionist) السائدة.

أولويات للبحث في قضايا الأسلمة والتأصيل

على الرغم من القضايا العديدة والمتنوعة التي طرحت في البحوث المقدمة في الندوة وفي المناقشات التي دارت حولها، يمكن للمرء أن يسجل أن ثلاثة محاور أساسية كانت مجال تركيز من أغلب المشاركين، وهي:

1- محور فلسفة المعرفة وقضايا المنهجية.
2- تكوين المفاهيم وبناء النظريات في العلوم الاجتماعية.
3- تطبيق المفاهيم والنظريات على الموضوعات والمشكلات العملية النابعة من الواقع المعيش سعياً لاختبارها وتطويرها وإنضاجها.

وقد برزت أثناء المناقشات قناعة عامة بأن تحقق إسلامية المعرفة في مجالات التخصص العلمي المختلفة مهمة تاريخية تستدعي تضافر جهود كل المؤسسات العلمية والثقافية، الرسمية وغير الرسمية، بكل مستويا ا وأصنافها، كما تحتاج إلى مزيد وضوحٍ في الرؤية وترتيب للأولويات البحثية في القطاعات العلمية كافة.

جائزة الفاروقيين للتفوق العلمي

وفي مساء اليوم الأول، وفي فندق هوليداي إن (Holiday Inn) بشاه علم الذي عقدت به الندوة، كان المشاركون على موعد مع حفل توزيع الجوائز على الفائزين بجائزتي الشهيدين إسماعيل راجي الفاروقي ولمياء لويز الفاروقي.

وقد أنشئت جائزة الشهيد إسماعيل الفاروقي للتفوق العلمي عام 1993، بالتعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي والجامعة الإسلامية العالمية، تشجيعاً لأساتذة الجامعة على البحث والإنتاج العلمي. وهي تتكون من ثلاث درجات على النحو الآتي:

- الأولى وقيمتها 25 ألف رنكت ماليزي (ما يعادل 10 آلاف دولار أمريكي).
- الثانية وقيمتها 15 ألف رنكت ماليزي.
- الثالثة وقيمتها 10 ألف رنكت ماليزي.

وقد احتفل بتوزيع الجائزة لأول مرة عام 1995، حيث فاز أستاذان من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بالدرجتين الثانية والثالثة منها، في حين حجبت الدرجة الأولى لعدم استيفاء البحوث المقدمة الشروط الموضوعة لها. وقد اتخذت اللجنة المشرفة على الجائزة في ذلك الاحتفال قراراً بإنشاء جائزة أخرى باسم الشهيدة لمياء لويز الفاروقي، تشجيعاً للطلاب وحفزاً لهم على البحث العلمي.

وهي كذلك على ثلاث درجات:

- الأولى وقيمتها 5 آلاف رنكت.
- الثانية وقيمتها 3 آلاف رنكت.
- الثالثة وقيمتها ألفا رنكت.

وفي الاحتفال الثاني بتوزيع الجائزة هذا العام الذي جرى في إطار الندوة، كان الفائزون ا على النحو الآتي:

أولاً: جائزة إسماعيل الفاروقي:

1- فاز الدكتور محمد أسلم محمد حنيف (من ماليزيا) الأستاذ المساعد في كلية الاقتصاد بالجامعة الإسلامية العالمية بالدرجة الثانية.

2- أما الدرجة الثالثة فقد فاز ا الدكتور محمد هاشم كمالي (من أفغانستان) الأستاذ بكلية القانون.

وقد حجبت الأولى للأسباب ذا ا المذكورة آنفاً.

ثانياً: جائزة لمياء لويز الفاروقي:

1- حصل على الجائزة الأولى محمد المعصوم بالله (من بنغلاديش) طالب دكتوراه بكلية القانون بالجامعة.

2- فاز بالجائزة الثانية فتحي بن جمعة أحمد (من تونس) حاصل حديثاً على درجة الماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة.

3- أما الجائزة الثالثة فقد فاز ا بدران بن الحسن (من الجزائر) وهو طالب ماجستير بقسم الفقه وأصوله بالجامعة.

هذا وقد حضر الاحتفال ووزع الجوائز على الفائزين معالي السيد محمد نجيب تون عبد الرزاق وزير التربية بماليزيا، وألقى سعادته كلمة أشار فيها إلى أن إنشاء هاتين الجائزتين جاءا إحياءً وتخليداً لذكرى الشهيدين اللذين سخرا حيا ما لخدمة الإسلام. وتشجيعاً للسير على در ما في مجال خدمة العالم الإسلامي والأمة الإسلامية مؤكداً أن وزارته خاصة -والحكومة الماليزية عامة- لن تتخلف عن دعم كل جهد من شأنه الإسهام في النهضة العلمية والفكرية للمسلمين، داعياً رجال التربية والتعليم وخاصة في الجامعات إلى جعل جهودهم البحثية والعلمية منطلقة من مفاهيم الإسلام ورؤيته للإنسان وملتحمة بالواقع المعيش كي تسهم إسهاماً فعالاً في بناء ا تمع الإسلامي على المستويات كافة.

إدارة الأعمال في الفكر الإسلامي الحديث
قائمة وراقية منتقاة

محيي الدين عطية*

مقدمة

أعدت هذه القائمة لخدمة الباحثين في مجالات إدارة الأعمال، سواء منهم من كان مشتغلاً بتأصيلها وتوجيهها إسلامياً، ومن كان منصرفاً عن ذلك الهدف النبيل، عن زهد فيه، أو جهل به، أو غفلة عن منجزاته وتطوراته، لعله إذ يطلع على جهود زملائه وإسهاما م، أن ينشرح صدره للانضمام إلى القافلة المباركة.

لقد ضمت القائمة أعمالاً مختارة في مجال "إدارة الأعمال" بمنظور إسلامي، فكراً وممارسة، منها ما ضمه كتاب ومنها ما كان أطروحة جامعية، ومنها ما كان بحثاً شارك به كاتبه في ندوة أو مؤتمر علمي متخصص، أو نشره في إحدى الدوريات العربية المحكّمة.

لقد تجاوز عدد المداخل المختارة المائة بقليل، وهو عدد يبشر باهتمام ومتابعة متزايدين ذا ا ال المعرفي المهم. كما أن مجموعة الكتاب والمعقبين والناقدين الذين قدموا هذه الأعمال، يشكلون رصيداً حضارياً للأمة الإسلامية، على اختلاف اجتهادا م ومواقعهم واهتماما م. كما يمثلون -بتجميعهم في

* دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

قائمة واحدة؛ حافزاً قوياً ودعوة مفتوحة للباحثين أن يواصلوا المسيرة التي بدءوها؛ مسيرة استرداد الهوية الإسلامية لعلوم الأمة ومعارفها، وصبغ حيا ا الاجتماعية والاقتصادية بصبغة الله التي أرادها لعباده، ﴿ومن أحسن مِن اللهِ صِبغةً﴾ (البقرة: 138)، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

رؤوس الموضوعات

الاتصالات 14 70
الأجور 26 45 67
الإدارة، أزمة 24
الإدارة، أساليب 75
الإدارة، أصول 38 68 91
الإدارة، دراسة 80
الإدارة، لغة 105
الإدارة، مفاهيم 12 20 21
الإدارة، منطق 30
الإدارة، نظريات 5 51
إدارة الأفراد 69
إدارة الخلافات 16
الإدارة في التراث الإسلامي 19 37 105
الإدارة في السنة النبوية 20 41 43
الإدارة في القرآن الكريم 21 41 43
الإدارة في المنظور الإسلامي 3 4 10 51 59 72 74 84 90 97
الإدارة المصرفية 9 27 29 36 39 40 49 50 57 58 71 83 95
إدارة الموارد البشرية 99 103

الانضباط 70
التخطيط 36، 50
تقويم الأداء 40، 47، 58، 71
التنظيم الإداري 36، 42، 88، 96، 98، 104
التنمية الإدارية 18
التوجيه الإداري 95
حقوق العمال 25، 35، 79
الحوافز 1، 13، 32، 33، 52، 67
الدافعية 6، 13، 15، 32، 77
الرقابة الإدارية 34، 36، 53، 66، 83، 85
الرقابة الشرعية 31، 39، 83
الرقابة المالية 73، 76، 83، 86، 87
الرقابة المصرفية 28، 83، 87
الرقابة بالتكليف 57
الرقابة بالموازنات 57
السلوك الإداري 5، 65، 89، 102
السلوك الإنساني 42، 46، 60
السلوك التنظيمي 96
العلاقات الإنسانية 78
العلاقات العامة 93
علاقات العمل 23، 62، 70

العمل والعمال 1 6 11 13
23 25 32 35 43 44 52 54
61 66 79 92 94
100 101
العمل اليدوي 2
القيادة الإدارية 7 8 17 22
65 81
الكفاءة الإنتاجية 6 45 101
المحاسبة عن الأداء 55 73
المراجعة الإدارية 53
المهن والمهنيون 61 101
نظرية القرارات 48

1-الإبراهيم، محمد عقلة: حوافز العلم بين الإسلام والنظريات الوضعية. عمان: مكتبة الرسالة، 1988، 173ص.

2-أبو الخير، جمال: "دراسة تحليلية للقيم السلبية نحو العمل اليدوي: مجلة كلية العلوم الاجتماعية (الكويت) ع8، 1984م، ص 373-398.

3-أبو سن، أحمد إبراهيم: الإدارة في الإسلام. دبي: المطبعة العصرية، 1981م، 184ص. [عرض الكتاب محمد خير عرقسوسي في مجلة عالم الكتب (الرياض) س3، ع1، 1982م، ص106-109].

4-أبو سن، أحمد إبراهيم: "تأصيل الفكر الإداري الإسلامي" مجلة الجامعة الإسلامية (لندن) ص1، ع2، شوال 1414هـ/إبريل 1994م، ص 27-49.

5-أبو سن، أحمد إبراهيم: نظرية الإدارة في الإسلام: نظرة متكاملة لمعالجة السلوك الإداري. عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، 1981م. [سلسلة المنظمة؛ 245].

6-أبو عابد، محمود محمد: أثر الدافعية على إنتاجية العمل في ضوء التصور الإسلامي من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والفكر الإداري الحديث. إربد: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة اليرموك، 1403هـ/1983م. 176ص. ماجستير، [إشراف: عزت العزيزي].

7-أبو العزم، فتوح: القيادة الإدارية في الإسلام: أصولها ومقوما ا. عمان: المنظمة العربية للعلوم الإدارية، 1977م، [سلسلة المنظمة؛ 209].

8-أبو العينين، عبد الشافي، 1996م، [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 3].

9-أسعد، طلعت: أساسيات إدارة البنوك الإسلامية. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1987م.

10- أيوب، أحمد إبراهيم: الإدارة في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، 1984م.

11- البحراني، أحمد: "حول مفهوم العمل" مجلة التوحيد (إيران) س4، ع19، نوفمبر 1985/يناير 1986م، ص 159-169.
وس4، ع20، يناير/ مارس 1986، ص 129-140.

12- البحري، ابتسام علي: مفاهيم إدارية في الإسلام: دراسة تحليلية. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف: محمد الناشد].

13- بدر، حامد رمضان: "اتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين" مجلة المسلم المعاصر (لبنان) س8، ع31، رجب 1402هـ/مايو 1982م، ص 138-115

14- بدر، حامد رمضان: "إسهامات الدين الإسلامي في رفع فعالية نظام الاتصالات بالمنظمة" ا لة العربية للإدارة. (عمان) مج11، ع1، 1987م.

15- بدر، حامد رمضان: "دوافع العاملين في المفهوم الإسلامي" مجلة الاقتصاد الإسلامي (دبي) ع23، ع24، يوليو وأغسطس 1983م.

16- بدر، حامد رمضان: "طرق في الفكر الإسلامي لإدارة الخلافات في المنظمات" ا لة العربية للإدارة (عمان) مج 10، ع2، 1986م.

17- بدر، حامد رمضان، "القيادة الإدارية: اتجاه إسلامي" مجلة المسلم المعاصر (لبنان) س8، ع32، شوال، 1402ه/أغسطس 1982م، ص 147-160. ومجلة الدراسات التجارية الإسلامية _جامعة الأزهر) س1، ع1، يناير 1985م، ص87-100.

18- البرعي، محمد عبد الله: التنمية الإدارية في الإسلام. نورث كارولينا: الولايات المتحدة الأمريكية: جامعة نورث كارولينا، 1981م، ماجستير.

19- البرعي، محمد عبد الله، وعدنان بن حمدي عابدين: الإدارة في التراث الإسلامي، مع حكم وأمثال المسؤولين ورجال الأعمال. جدة: مكتبة الخدمات الحديثة، 1408ه/1988م.

20- بسيوني، عبد العظيم: "بعض المفاهيم الأساسية لعلم الإدارة كما وردت في السنة" مجلة الاقتصاد الإسلامي (دبي) ع15، صفر 1403ه/ديسمبر 1982م، ص32، وع16، ربيع الأول 1403ه/يناير 1983م، ص 43-46.

21- بسيوني، عبد العظيم: "بعض المفاهيم الأساسية لعلم الإدارة كما وردت في القرآن الكريم" مجلة البنوك الإسلامية (القاهرة) ع 28، 1983م.

22- بصبوص، أحمد عبد ربه مبارك: فن القيادة في الإسلام الزرقاء: مكتبة المنار، 1988، 275ص.

23- بكر، عبد الرحمن: علاقات العمل في الإسلام القاهرة: المؤلف، 1970م.

24- البنا، جمال: الحل الإسلامي لأزمة الغدارة في العصر الحديث، مع آخرين. قبرص: المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي، د.ت.

25- البندوزي، الحسن: حقوق الأجير بين الفقه الإسلامي وقانون الشغل المغربي الرباط: دار الحديث الحسنية، 1990م، دبلوم الدراسات العليا.

26- التركي، علي بن محمد: الإجارة والأجور في الشريعة الرياض: قسم الشريعة الإسلامية بالمعهد العالي للقضاء، 1971م، ماجستير [إشراف عبد العال عطوة].

27- تقويم الجوانب الإدارية للمصارف الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 286ص، [موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية، 5].

28- جابر، أحمد: دعم وتطوير دور البنك المركزي في الرقابة على البنوك الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 18].

29- جبر، محمد هشام: البنوك الإسلامية: أصولها الإدارية والمحاسبية. نابلس: مركز البحوث والتوثيق بجامعة النجاح الوطنية، 1986م، 198ص.

30- الجلالي، عبد الفتاح رؤوف: "منطق الإدارة في ثقافة الإسلام: دراسة مقارنة" مجلة المسلم المعاصر. (لبنان) س2، ع7، 1976م، ص91-116.

31- جمعة، علي: "عمل هيئات الرقابة الشرعية ومشكلا ا بالمصارف الإسلامية وبعض الحلول المقترحة لها" في المؤتمر الرابع مع الفقه الإسلام (حيدر آباد: 1991م).

32- الحسن، عبد الرحمن محمد: "اتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين" مجلة مكتبة الإدارة (الرياض(س11،ن ع2، فبراير 1984م، ص 180-186.

33- حسنين، محمد حامد: "نظام الحوافز في الإسلام" ا لة العربية للإدارة (عمان) س6، ع4، ديسمبر 1982م، ص74-79.

34- الحكيم، سعيد عبد المنعم: الرقابة على أعمال الإدارة في الشريعة الإسلامية والنظم المعاصرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1987م، ط2، 622ص.

35- الحية، خليل إسماعيل إبراهيم: الأحاديث الواردة في حقوق العمال ومسؤوليا م: جمع وتصنيف وتخريج وتعليق. عمان: الجامعة الأردنية، 1989م، 398ص. ماجستير [إشراف شرف القضاة].

36- الخليفة، شيخة سلمان: التنظيم الإداري للمصارف الإسلامية ودوره في مجال التخطيط والرقابة. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م بحث تخرج [إشراف محمد الناشد].

37- خميس، محمد عبد المنعم: الإدارة في صدر الإسلام: دراسة مقارنة. القاهرة: ا لس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1974م، 174ص. [الكتاب له مراجعة بقل محمد سعيد دماس الغامدي في مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة. ع2، 1984].

38- خميس، محمد عبد المنعم: "أصول الإدارة في الإسلام" مجلة الإدارة (القاهرة) أكتوبر 1973م، ص71-90.

39- داود، حسن يوسف: الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية. القاهرة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 84ص. [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 16].

40- راغب، حسين موسى: مدى فاعلية نظام تقويم أداء العاملين بالبنوك الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 60ص. [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 33].

41- رشيد، محمد قاسم: التصور الإسلامي للعلاقات الإنسانية في الإدارة من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في ضوء الفكر الإداري الحديث، إربد: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة اليرموك، 1404ه/1984م، 179ص. ماجستير [إشراف عزت العزيزي].

42- رفاعي، محمد رفاعي: السلوك الإنساني في التنظيم. الكويت: مؤسسة الصباح، 1981، 237ص.

43- الريسوني، البشير: العمل والعمال في ظل الكتاب والسنة. تونس: دار الحديث بجامعة القرويين، 1411هـ/1990م، ماجستير.

44- السعيدي، عبد الله عبد الرحمن: العمل والعمال في ضوء الإسلام. الرياض: قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1989م، ماجستير.

45- السكري، موزة عبد الله: الأجور في ضوء الشريعة الإسلامية ودورها في رفع الكفاءة الإنتاجية. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف محمد سليم].

46- السلمي، علي: السلوك الإنساني في الإدارة. القاهرة: مكتبة غريب، 1980، 318ص.

47- سليم، محمد: "تقييم الأداء في الإسلام"، مجلة الاقتصاد الإسلامي (دبي) ع41، يناير 1985م.

48- سليم، محمد: "قيم إسلامية في نظرية القرارات"، مجلة الاقتصاد الإسلامي (دبي) ع31، مارس 1984م.

49- سويلم، محمد: إدارة المصارف التقليدية والمصارف الإسلامية: مدخل مقارن. القاهرة: دار النهضة العربية، 1987م.

50- سويلم، محمد: معايير ومقاييس العملية التخطيطية في المصارف الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 70ص، [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 32].

51- السيد، خالد سر الختم: "علم الإدارة في الإسلام بين شمولية النظرات ومحدودية النظريات" في: نحو برنامج للبحث العلمي في إسلام العلوم (واد مدني: السودان): معهد إسلام المعرفة بجامعة الجزيرة، 1415هـ/1994م. ص408-416.

52- شبر، إيمان إبراهيم: أسس ونظم حوافز العمل في ضوء الفكر الإسلامي أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف محمد الناشد].

53- شحاتة، حسين: المراجعة والرقابة بين الفكر الإسلامي والفكر الوضعي. القاهرة: المؤلف، 1411هـ/1991م.

54- الشريف، شرف بن علي: الإجارة الواردة على عمل الإنسان. مكة المكرمة: قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الملك عبد العزيز، 1977م، دكتوراه [إشراف حسين حامد حسان].

55- شلتوت، أسامة محمد "المحاسبة عن الأداء الإنساني في حدود المنظور الإسلامي"، مجلة العلوم الاجتماعية (الكويت) س15، ع2، صيف 1987م، ص255-280. [مع ملخص باللغة الإنجليزية].

56- صالح، عبد الله محمد: النواحي السلوكية للرقابة بالتكاليف وبالموازنات فيا لفكر الإسلامي. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف محمود يوسف].

57- صالح، محمد محمد: أسس وأساليب الرقابة على المصارف الإسلامية مع التطبيق على بنك دبي الإسلامي. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف حسين شحاتة].

58- صالح، نادية حمدي: تقويم العملية الإدارية في المصارف الإسلامية: دراسة تطبيقية على بنك فيصل الإسلامي. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 82ص، [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 23].

59- الضيحان، عبد الرحمن إبراهيم: الإدارة في الإسلام بين الفكر والتطبيق. جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، 1986م، 370ص، [سلسلة دراسات في الإدارة الإسلامية؛ 1].

60- عاشور، أحمد صقر: السلوك الإنساني في المنظمات. بيروت: الدار الجامعية، 1989م، 288ص.

61- عبد الباقي، زيدان: العمل والعمال والمهن في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، 1978م.

62- عبد الباقي، زيدان: "علاقات العمل في الإسلام" مجلة العمل العربية، ع21، أكتوبر، 1981م، ص13-28.

63- عبد الفتاح، نبيل عبد الحافظ: "القيادة الإدارية بين الفكر الإسلامي والمفهوم المعاصر"، مجلة الإداري (مسقط) س12، ع42، ربيع الأول 1411هـ/سبتمبر 1990م، ص71-95.

64- عبد الكافي، إسماعيل عبد الفتاح: الفكرة وقيمة العمل في الإسلام. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1989م، 149ص. [دعوة الحق؛ 94].

65- عبد الله، حسن صادق: "القيم الاجتماعية وفاعلية السلوك الإداري في المؤسسة" مجلة المسلم المعاصر (لبنان) س13، ع49، المحرم 1408هـ/سبتمبر 1987م، ص 27-66.

66- عبد الله، نجاح: منهج ونظم وأساليب الرقابة في الإسلام. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج]إشراف محمد سليم[.

67- عبد المولى، سيد شوربجي: "الأجور والحوافز في الإسلام: دراسة مقارنة بالأنظمة الاقتصادية المعاصرة" مجلة الحقوق (الكويت) س10، ع1 مارس 1986م، ص95-130.

68- عبد الهادي، حمدي أمين: الفكر الإداري الإسلامي والمقارن: الكتاب الأول: الأصول العامة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1975م، 293ص.

69- عبد الوهاب، علي محمد: "إدارة الموارد البشرية: تحليل سياسات الأفراد" في: الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية ج4، القاهرة: اتحاد البنوك الإسلامية، 1981م.

70- عبد الوهاب، علي محمد: "نظام الاتصالات والانضباط وعلاقات العمل" في" الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، 1981م.

71- عرض وصفي ومنهجي لمراحل وخطوات تقويم أداء المصارف الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 206ص. [موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية؛].

72- عساف، محمود: المنهج الإسلامي في إدارة الأعمال. القاهرة: مكتبة عين شمس، 1987م.

73- العشار، بدرية علي: محاسبة المسؤولية في الفكر الإسلامي ودورها في مال الرقابة على النفقات. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف حسين شحاتة].

74- العلى، محمد مهنا: الإدارة في الإسلام. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1985م.

75- علي، مراد محمد: الأساليب الإدارية في الإسلام. القاهرة: دار الاعتصام، 1980.

76- عمر، محمد عبد الحليم: الرقابة على الأموال في الفكر الإسلامي. القاهرة: كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، 1402هـ/1982م، دكتوراه، [إشراف عبد العزيز حجازي]

77- عيسى، محمد رفقي: "الدافعية: دراسة نقدية مع نموذج مقترح" في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، ج3، ص 281-330.

78- الغامدي، أحمد سعيد: العلاقات الإنسانية في الفكر الإداري الإسلامي. مكة المكرمة: قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، 1981م، ماجستير.

79- الغامدي، علي بن عبد الله: حقوق العمال وواجبا م في الإسلام. الرياض: قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1984م، ماجستير [إشراف عبد العظيم شرف الدين].

80- الغفيلي، إبراهيم فهد: نحو منهج إسلامي لدراسة الإدارة. المنصورة: جامعة المنصورة، 1983م.

81- الفار، حامد: "الإسلام وأثره في توجيه القائد الإداري" مجلة المسلم المعاصر (لبنان) س4، ع14، ربيع الآخر 1398هـ/1978م، ص 61-72.

82- الفاروقي، إسماعيل راجي: الإسلام والعمل. تونس: الزيتونة للإعلام والنشر، 1989م، 30ص.

83- الفقيه، محسن أحمد: دراسة تحليلية للمراقبة الداخلية في بنك دبي الإسلامي. أبو ظبي: كلية العلوم الإدارية والسياسية بجامعة الإمارات، 1982م، بحث تخرج [إشراف يحيى أبو طالب].

84- القرضاوي، يوسف: "حسن الإدارة" مجلة الاقتصاد الإسلامي (دبي) س1، ع10، رمضان 1402هـ، ص 14-21.

85- القواسمة، غازي خليل عبد الله: دراسة مقارنة للرقابة الإدارية بمفهومها الإسلامي والحديث. إربد: جامعة اليرموك، 1990م، 109ص، ماجستير [إشراف أحمد الخطيب].

86- الكفراوي، عوف محمود: الرقابة المالية في الإسلام. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1983م، 310ص.

87- الكفراوي، عوف محمود: "الرقابة المالية في المصارف وبيوت المال الإسلامية" مجلة أضواء الشريعة (الرياض) ع14، 1403هـ/1983م.

88- الماضي، محمد المحمدي: استراتيجية التغيير التنظيمي: مدخل إسلامي مقارن. القاهرة: قسم إدارة الأعمال بكلية التجارة بجامعة القاهرة، 1989م، دكتوراه [إشراف علي عبد ا يد عبده].

89- متولي، مختار محمد: نموذج سلوكي لمنشأة إسلامية، ترجمه بتصرف عبد الله محمد القسام، راجعه على الأصل محمود صديق زين، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز، 1980، 25ص،]سلسلة المطبوعات العربية؛ 1].

90- مجموعة من العلماء والمفكرين: نظرة في الإدارة في الإسلام: بحوث المؤتمر الدولي العربي للإدارة الإسلامية. بيروت: د. ت، 1994م.

91- محمد، أحمد عبد العظيم: أصول الفكر الإداري في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، 1994م، 216ص.

92- المرصفي، سعد: العمل والعمال في الإسلام والنظم الوضعية المعاصرة. الكويت: دار البحوث العلمية، 1989م، 328ص.

93- المزجاجي، أحمد بن داود: "علاقة المدير الإداري بالجمهور في الإدارة الإسلامية" مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (الرياض) ع11، المحرم، 1415هـ، ص 334-366.

94- المصري، عبد السميع: مقومات العمل في الإسلام. القاهرة: مكتبة وهبة، 1982م، 144ص.

95- المغربي، عبد الحميد عبد الفتاح: تقييم وظيفة التوجيه في البنوك الإسلامية. القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، 64ص، [دراسات في الاقتصاد الإسلامي؛ 6].

96- موسى، نبيل عزت: "نظرية السلوك التنظيمي من منظور إسلامي" في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالم الرابع للفكر الإسلامي. فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، ج3، ص.؟؟؟

97- المؤيد، عبد الإله بن محمد: الإدارة في الإسلام. الرياض: قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1989م، دكتوراه [إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي].

98- النجار، زكي محمد: "مبادئ التنظيم الإداري في الفكر الإسلامي" مجلة الإدراي (مسقط) س12، ع42، سبتمبر 1990م، ص 47-70.

99- نصير، نعيم: "المنظور الإسلامي لإدارة الموارد البشرية" مجلة الإدارة العامة. س 27، ع56، ربيع الآخر 1408هـ/ديسمبر 1987م، ص 161-192.

100- النعمة، إبراهيم: العمل والعمال في الفكر الإسلامي. جدة: الدار السعودية، 1985م، 126ص.

101- النفيسة، عبد الرحمن بن حسن: "مسؤولية الصناع ومن في حكمهم" مجلة البحوث الفقهية (الرياض) س8، ع30، المحرم 1417هـ/يوليه 1996م.

102- النمر، سعود بن محمود: السلوك الإداري. الرياض: جامعة الملك سعود، عمادة شؤون المكتبات، 1410هـ/1990م، 350ص.

103- الهواري، سيد محمود: "إدارة الموارد البشرية" في: الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، د4، القاهرة: اتحاد البنوك الإسلامية، 1981م.

104- الهواري، سيد محمود: "التنظيم في البنوك الإسلامية" في: الموسوعة العلمية والعملية للبنوك الإسلامية، ج3، القاهرة: الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، 1980م.

105- الهراوي، عبد السميع سالم: لغة الإدارة في صدر الإسلام. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.